This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

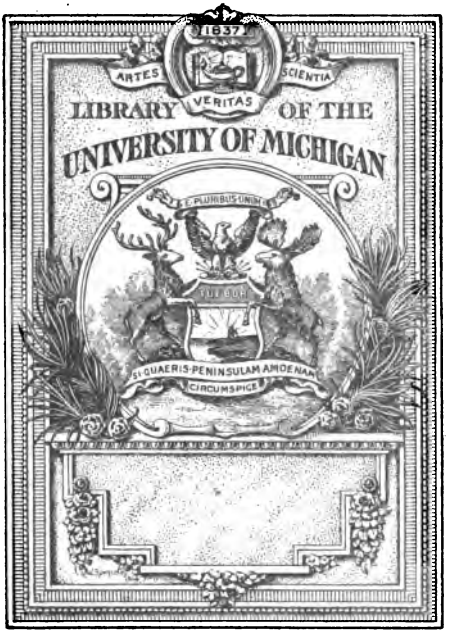
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

838
L31
1865

Uhland, Ludwig

# Uhlands Schriften

zur

## Geschichte der Dichtung und Sage.

Sechster Band.

---

Stuttgart.

Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

1868.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart.

# Vorwort des Herausgebers.

Die „Sagenforschungen“ sind ausgeführt in der Zeit, nachdem der Verfaßer seine Lehrthätigkeit an der Universität Tübingen eingestellt hatte. Der erste Band erschien 1836 im Druck, im gleichen Verlage wie jetzt wider. Er enthielt den Mythus von Thôr. Der neue Abdruck schließt sich genau an den ersten an. Einzelne Bemerkungen, welche Uhland mit Bleistift in seinem Handexemplar nachgetragen hat, sind hier theils in den Text eingefügt, theils in den Noten mitgetheilt, immer in eckige Klammern gefaßt, um sie als spätere Zusätze zu kennzeichnen.

Von der Fortsetzung hat sich in Uhlands Nachlaß nur ein Theil der Abhandlung über Odin vorgefunden. Die Einleitung ist nach dem Datum am Rande am 20 September 1837 angefangen und mit deutscher Schrift geschrieben. Die Abhandlung selbst scheint um fast zwei Jahrzehende jünger und ist mit lateinischen Buchstaben geschrieben, wie sie Uhland erst in der spätesten Zeit für seine zum Druck bestimmten wißenschaftlichen Arbeiten in Anwendung brachte. Diese mit lateinischer Schrift geschriebene Abhandlung ist im Manuscript ohne Rücksicht auf die Einleitung foliiert, oder vielmehr die 95 halben Bogen sind gezählt. Daß die Abhandlung in diese Ordnung gehöre und mit den gegebenen Capiteln zunächst abgeschloßen sei, ergibt sich auch aus einem in mehrfacher Faßung vorhandenen Inhaltsverzeichnis. Als Titel des ganzen ist in einer der Inhaltsübersichten obenangestellt:

„Odin als Dichtergott.“ In einer früheren ist eine Einleitung nicht erwähnt, in einer späteren dagegen ist sie vorangestellt.

In keinem der Inhaltsverzeichnisse ist dagegen der letzte, hier im Anhang gegebene Abschnitt über Skirnisför aufgeführt. Er bezieht sich aber widerholt in Citaten auf das Frühere und erweist sich auch schon durch die lateinische Schrift und das Äußere als zu dem Buche gehörig. Eine Überschrift ist nicht vorhanden, auch sind die Blätter des Manuscripts nicht mit Zahlen versehen.

Die Verweisung auf neuere Fachlitteratur schien für diesen Theil meist unterbleiben zu können. Was seit Jakob Grimms deutscher Mythologie Bergmann, Maurer, Möbius, Lüning, Simrock, Weinhold u. a. in diesem Gebiet geleistet haben, ist bekannt; die Anführung im einzelnen wird hier nicht erwartet werden.

Nicht unterlaßen kann ich, noch beihelfender Freunde dankbar zu erwähnen. Felix Liebrecht hat mich manchfach bereitwillig unterstützt; ihm verdanke ich zu S. 193 noch die Hinweisung auf Minos, *Διὸς ὀαριστής* (Odyssee 19, 179). Hermann Kurz macht darauf aufmerksam, daß S. 223 von den herbeigezogenen griechischen Mythen nur eine behandelt ist; unter der andern möge die Sage von Orion gemeint sein; und wir dürfen bedauern, daß Uhland seine Gedanken darüber nicht weiter ausgeführt hat.

Tübingen, 20 Merz 1868.

A. v. Keller.

# Sagenforschungen.

I.

# Der Mythus von Thôr

nach nordiſchen Quellen.

[Gedruckt Stuttgart und Augsburg im Verlag der Cotta'ſchen Buchhandlung 1836.]

# Abkürzungen.

D. Gramm. = Jacob Grimms Deutſche Grammatik. I—III. Götting. 1822—31.
D. Myth. = Ebd. Deutſche Mythologie, daſ. 1835. [Die von mir in eckigen Klammern beigeſetzten Zahlen deuten auf die 2te Auflage, von 1844. K.]
D. Rechtsalth. = Ebd. Deutſche Rechtsalterthümer, daſ. 1828.
Edd. Havn. = Edda Sæmundar hinns Frôda ꝛc. I—III. Havn. 1787—1828.
Faye = Norske Sagn samlede og udgivne af A. Faye Arendal 1833.
Fornald. S. = Fornaldar Sögur Nordrlanda utg. af C. C. Rafn. I—III. Kaupm. 1829—30.
Fornm. S. = Fornmanna Sögur. I—III. Kaupm. 1825—27.
Lex. isl. = Lexicon islandico-latino-danicum Biörnonis Haldorsonii cura R. K. Raskii ed. I. II. Havn. 1814.
Lex. myth. = Priscæ veterum borealium mythologiæ lexicon ꝛc. auct. Finno Magnusen. Havn. 1828, auch in Edd. Havn. III. Beſonders reichhaltig s. v. Thôrr, S. 617 ff.
Sæm. Edd. = Edda Sæmundar hinns Frôda ꝛc. ex recens. Er. Chr. Rask curavit A. A. Afzelius. Holm. 1818. Einzelne Lieder daraus:
Aeg. = Aegis-drecka, S. 59. Alv. = Alvîs-mâl, S. 48. Fafn. = Fafnis-mâl, S. 186. Grîmn. = Grîmnis-mâl, S. 39. Hamð. = Hamðis-mâl, S. 269. Harb. = Harbarz-lioð, S. 75. = Hâv. = Hâva-mâl, S. 11. Hrafn. = Hrafnagaldur Oðins, S. 88. Hým. = Hýmis-qviða, S. 52. Hyndl. = Hyndlu-lioð, S. 113. Loðf. = Loðfafnismâl, S. 24. Rîgsm. = Rîgs-mâl, S. 100. Rûn. = Rûnatal, S. 27. Skîrn. = Skîrnis-för, S. 81. Þrym. = Þryms qviða, S. 70. Vafþr. = Vafþrûdnis-mâl, S. 31. Vegt. = Vegtams-qviða, S. 93. Vsp. = Völu-spâ, S. 1.
Sag. Bibl. = P. E. Müller, Sagabibliothek ꝛc. I—III. Kiöbh. 1817 ff.
Sax. = Saxonis Grammatici Historiæ danicæ libri XVI, ed. Stephanii, Soræ 1644.
Sn. Edd. = Snorra-Edda ásamt Skâldu ꝛc. útgef. af R. Kr. Rask, Stockholm 1818.
Thorlac. Spec. VI. VII. = Antiquitatum borealium observationes miscellaneæ ꝛc. scrips. Sk. Th. Thorlacius, Specimen VI, Havn. 1799. Spec. VII, ib. 1801.

[3] Aus den Tiefen einer Vorzeit, in die keine äußere Geschichte hinabreicht, haben die Völker altnordischen Sprachstamms sich ein großartiges Geistesdenkmal gerettet, eine volle Mythologie, eine umfassende religiöse Weltanschauung in Sinnbildern.

Die beiden Hauptquellen dieser Mythologie, die unter dem Namen ältere oder Sämunds Edda bekannte Sammlung altnordischer Götter- und Heldenlieder, muthmaßlich in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts veranstaltet, sodann die jüngere oder Snorris Edda [1], ein mythologisch-poetisches Handbuch, dessen Grundlage dem Isländer Snorri in der vordern Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts zugeschrieben wird, erhalten manigfache Ergänzung durch [4] die vielen mythischen Überlieferungen, die in isländischen Sagan, in den Geschichtwerken Saxos und Snorris, in Volksliedern und Volkssagen, zum Theil noch jetzt gangbaren, aufbewahrt sind.

Bei aller Reichhaltigkeit der vorhandenen Quellen ist jedoch in diesen selbst auf manches nun Verlorene hingewiesen, wovon oft nur noch dürftige Andeutungen oder die bloßen Namen übrig geblieben sind. Aber auch die formelle Beschaffenheit jener Quellen erschwert auf verschiedene Weise den Gebrauch derselben. Die ältesten Urkunden, die mythischen Eddalieder von unbekannten Verfassern aus heidnischer Zeit, bedienen sich einer sehr gedrängten Darstellung, wobei der Gegenstand großentheils als schon bekannt vorausgesetzt ist; einige Lieder dieser Art aber, die sich durch ihre Annäherung an den Kunststil des nordischen Skaldengesangs als spätere verkünden, sind eben darum auch theilweise mit den Dunkelheiten des gedachten Stils behaftet. In viel stärkerem

[1] Unter diesen Namen sind im Folgenden, der Kürze wegen, auch Skálda und die weiteren Anhänge in Rasks Ausgabe begriffen. Die Entstehung des Ganzen erörtert P. E. Müller: Über die Ächtheit der Asalehre ꝛc., übers. von L. C. Sander, Kopenh. 1811.

Maße trifft dieß die zahlreichen größeren und kleineren Bruchstücke von Liedern genannter Skalden des neunten und der folgenden Jahrhunderte, welche der jüngeren Edda als Belege der hier angegebenen dichterischen Ausdrücke eingeflochten sind; die Sprache dieser Skaldenlieder, in welchen alte Mythen entweder als Hauptgegenstand behandelt oder zum dichterischen Redeschmucke benutzt waren, ist durch künstliche Bildlichkeit und durch die [5] äußerste Freiheit der Umstellungen nicht selten so schwierig, daß die sprachkundigsten Erklärer, geborne Isländer, rathlos davor stehen. Die prosaischen Erzählungen der jüngeren Edda, meist Auszüge und Paraphrasen noch vorhandener oder verlorener Mythenlieder, sind zwar an sich deutlich, müssen jedoch behutsam gebraucht werden, weil den Verfassern derselben schwerlich mehr ein tieferes Verständniß der Mythen zu Gebot stand und deßhalb die Auffassung hin und wieder ungenau oder verfehlt ist, wie man sich da, wo die reineren Quellen noch zugänglich sind, aus der Vergleichung überzeugen kann. Die mythischen Rahmen, worein diese Erzählungen, nach dem Beispiel der alten Lieder, gefaßt sind, und einige offenbare Einflüsse christlicher Ansicht müssen ohnedieß in Abzug gebracht werden. Bei Saxo hat man nicht bloß die Färbung durch ein rhetorisches Latein, in das er die heimischen Sagen übertragen hat, von diesen abzustreifen, sondern man muß auch bei ihm, wie in Snorris Geschichtbuche, den historischen Gesichtspunkt, unter welchem beide die alte Götterwelt aufgefaßt und dadurch nothwendig verdunkelt haben, erst wieder auf den mythischen zurückführen. In den isländischen Sagan ist der ächte Mythenbestand häufig in das willkürlich Gefabelte hinübergespielt und aufgelöst, in den späteren Volkssagen und Volksliedern aber ist derselbe meist zum ergetzlichen Märchen geworden.

[6] Zu diesen äußerlichen Schwierigkeiten kommt nun diejenige, die im Wesen der Mythen selbst liegt. Jede Mythologie ist ihrem Begriffe nach sinnbildlich; mögen daher auch ihre Bilder noch so vollständig und ungetrübt erhalten sein, so fragt es sich dann erst um die Ergründung ihres Sinnes oder vielmehr um eine solche Aneignung derselben, wobei Bild und Bedeutung in unmittelbarer, ungetheilter Anschauung wirken. Die nordischen Mythen sind, nach dem Zeugnisse der Mythenquellen selbst, Runen, Geheimreden, Geheimnisse, sie wollen, nach Räthselart, gelöst sein.

Es kann unter solchen Umständen nicht befremden, daß diese Mythologie sehr verschiedenartige Deutungen erfahren hat, und wer es, bei aller Anerkennung des durch vielfaches Verdienst bereits Geleisteten, nicht für überflüssig hält, hierin Weiteres zu versuchen, hat sein Augenmerk vorerst darauf zu richten, welcher Weg zur Lösung durch die besondre Natur des Gegenstandes angezeigt sei.

Hier bietet sich nun zunächst die unverkennbare Bedeutsamkeit der mythischen Namen dar, und zwar in einem Stufengange, der von den unmittelbarsten und klarsten Bezeichnungen in stätiger Folge zu entfernteren und versteckteren fortleitet. Unter den Namen der mythischen Wesen sind manche, noch im jetzigen Isländischen, das gebräuchliche und eigentliche Wort für denselben Gegenstand, den der Mythus damit [7] bezeichnet; andre sind zwar nicht minder eigentlich, müssen aber, da sie schon in den altnordischen Schriftdenkmälern nicht mehr in solchem Gebrauche vorkommen, in andern, näher oder ferner verwandten Sprachen aufgesucht werden; noch andre halten zwar das mehr oder weniger unmittelbar bezeichnende Wurzelwort fest, fügen aber Endformen bei, durch welche Person und Geschlecht schärfer hervortreten; weiter gibt es solche, in denen Eigenschaften oder Thätigkeiten des damit benannten Wesens bald leicht erkenntlich und wieder eigentlich ausgesprochen, bald bildlich und in tieferliegenden Beziehungen angedeutet sind. Von allen diesen Benennungsweisen, oder auch von Spielarten und Übergängen derselben, werden sich im Folgenden Beispiele ergeben. Daß gleichwohl manche Namen, sei es etymologisch in der Wurzel oder in der bestimmteren Beziehung zu ihrem Gegenstand, auch der beharrlichsten Forschung sich verschließen mögen, hebt den Nutzen nicht auf, der aus einem aufmerksamen Verfolgen der in den Namenbildungen gegebenen Fingerzeige und aus einer vertrauteren Beobachtung des dabei stattgefundenen Verfahrens für die Erklärung des inneren Mythengehaltes gezogen werden kann.

Selbst der sprachlich unzweifelhafteste Name gewährt jedoch nur dann eine sichere Mythendeutung, wenn das Wesen, dem er angehört, auch durch seine [8] Erscheinung in Lied oder Sage demselben wirklich entspricht. Weit mehr noch ist man bei zweifelhaftem oder gänzlich unerklärbarem Namen auf die Anschauung des Gegenstandes verwiesen, aus welcher umgekehrt oft der Name selbst erst deutlich wird. Schon

bei der ersten, unbefangenen Betrachtung lassen die nordischen Mythenbilder in ihrer Gesammtheit einen entschiedenen Eindruck zurück, sie machen sich auf einen gewissen Grad verständlich und lassen weiteres Verständnis ahnen. Dieß ist die Folge davon, daß sie aus dichterisch schaffendem Geiste hervorgegangen sind. Sie können darum auch nur mit poetischem Auge richtig erfaßt werden, diesem aber werden sie sich bei näherem Anblick immer voller und lebendiger entfalten. Jede Deutung dagegen, die in der Einbildungskraft keinen Anhalt findet, die den Bildern einen Sinn unterlegt, durch welchen ihr anschaulicher Zusammenhang aufgehoben würde, muß eine unrichtige sein, weil für sie in der Natur des dichterischen Hervorbringens überall keine Möglichkeit gegeben ist. Erst im Vereine mit der poetischen Anschauung wird nun auch die etymologische Forschung ihre rechte Wirksamkeit üben, beide werden sich wechselsweise prüfen, bestätigen und ergänzen. Aber nicht bloß die allgemeinen Bedingungen des poetischen Gestaltens hat sich der Erklärer zur Richtschnur zu nehmen; die mythische Symbolik hat sich bei verschiedenen Völkern so verschiedenartig [9] angelassen, ihre Plastik ist so manigfach, die Rechte des Bildes einerseits und der innwohnenden Idee andrerseits sind so abweichend ausgetheilt, daß es nöthig ist, auch hierin je die Eigenthümlichkeit der besondern Götterlehre zu beachten, wenn die Deutung im Einzelnen glaubhaft und im Ganzen übereinstimmend werden soll.

Der Gesammtumfang nordischer Mythen ist allerdings von durchgreifenden Gedanken über göttliches Wesen und Wirken, über Leben und Schicksal der Welt beherrscht, allein diese Gedanken sind vornherein auf die mythische Darstellung gerichtet, sie werden daher nicht als nackte Lehrsätze vorgetragen, sondern sind durchaus in Bild und bildliche Handlung gesetzt, ja sie treten oft ganz in den Hintergrund und überlassen das Feld der absichtloseren Lust des dichterischen Gestaltens. Die vielen Mythen vom Wechsel der Jahreszeiten, des Lichtes und des Dunkels, vom Streite wohlthätiger und verderblicher Naturkräfte, hängen zwar alle mit jenen Grundgedanken zusammen; sollten aber auch sie durchaus in der Richtung erforscht werden, Philosopheme oder physikalische Weisheit des Alterthums in ihnen zu ergründen, so würde entweder die Ausbeute sehr karg ausfallen, man würde unter der sinnbildlichen Verhüllung doch oft nur die bekanntesten Naturerscheinungen wiederfinden

[die Hauptsache ist hier eben das schöne, sinnreiche Bild, die lebendige Handlung], oder man müßte, wie es wohl auch geschehen ist, Ansichten und [10] Denkweise einer viel späteren Zeit in die Erzeugnisse der früheren hineinlegen. Der Drang des menschlichen Geistes, sich mittelst der ihm eingeborenen Vermögen der Außenwelt zu bemächtigen, ist in philosophischen Zeitaltern vorzugsweise durch die Reflexion, in poetischen durch die Einbildungskraft thätig. Wie die Natur selbst ihre Spiegel hat, im Wasser und in der Luft [und im Auge des Menschen], so will auch die Dichterseele von den äußeren Dingen ein Gegenbild innerlich hervorbringen, und diese Aneignung für sich schon ist ein geistiger Genuß, der sich auch andern Betrachtern des Bildes mittheilt. Gewinnt ja doch das Bekannteste in irgend einer Wiederspieglung den Reiz des Fabelhaften und stammen wohl eben daher die Wunder des Zauberspiegels. Das Innere des Menschen aber strahlt nichts zurück, ohne es mit seinem eigenen Leben, seinem Sinnen und Empfinden getränkt und damit mehr oder weniger umgeschaffen zu haben. So tauchen aus dem Borne der Phantasie die Kräfte und Erscheinungen der unpersönlichen Natur als Personen und Thaten in menschlicher Weise wieder auf. Die nordische Mythologie zeigt diesen Hergang in allen Graden der Belebung und Gestaltung, und wer sie in ihrem eigenen Sinne würdigen will, muß dieser Wiedergeburt im Bilde, als solcher schon, ihre selbständige Geltung einräumen. Gleich den Kräften und Erscheinungen der Natur sind aber auch die des Geistes in den Mythen [11] persönlich geworden; selbst die abgezogensten Begriffe, namentlich die Formen und Verhältnisse der Zeit, haben sich als handelnde Wesen gestaltet. Indem so einerseits die Natur durch Personification beseelt wird, andrerseits der Geist durch dasselbe Mittel äußere Gestaltung erlangt, werden beide fähig, auf dem gleichen Schauplatze sinnbildlicher Darstellung zusammenzutreten.

Es macht sich übrigens wohl fühlbar, daß die nordische Mythendichtung nicht auf die bildende Kunst gerichtet oder von letzterer bestimmt war. Wenn es gleich nicht an Beispielen fehlt, daß an heiliger Stätte Götterbilder aufgestellt, daß zur Weihung oder zum Schmucke des Hauses, des Ehrensitzes, des Schiffes, des Schildes, Bildwerke aus der Götterwelt angebracht waren, so spricht doch nichts dafür, daß diese Kunstübung ein allgemeineres Bedürfnis des Volkslebens gewesen sei

oder irgend eine höhere Stufe der Ausbildung erreicht habe. So blieb die mythische Symbolik von den Bedingungen der künstlerischen Darstellbarkeit unabhängig und nur denen der inneren Anschauung unterworfen, ihr Inhalt konnte daher auch nicht in der äußeren Vollendung des Bildes aufgehen. Der Gedanke in seiner Versinnlichung, der Naturgegenstand in seiner Personification blieb doch zugleich er selbst. Nimmt man hiezu die vorbemerkte Bedeutsamkeit der Namen, so [12] kann es nicht befremden, daß in manchen Fällen die Allegorie ziemlich unverschleiert heraustritt. Der Gebrauch der Sinnbilder erscheint als ein bewuster und ist eben deßhalb ein freierer; derselbe Gegenstand kann in verschiedenen Beziehungen auch unter verschiedenen Namen und Bildern aufgeführt sein; es können sich Mythengruppen bilden, die unter sich wenig oder äußerlich gar nicht zusammenhängen; es kann selbst Widerspruch zwischen einzelnen Mythen oder mehrfachen Darstellungen des nämlichen Mythus stattfinden. Ob man geneigt sei oder nicht, ein solches Bewustsein der Mythenbildung im nordischen Alterthum anzuerkennen, die Thatsache liegt in den Mythen selbst. Diese Mythik ist darum doch nicht in trockenen Abstractionen erstarrt; denn da für Gegenstände der religiösen Weltbetrachtung noch keine andere Weise des Ausdrucks, ja des Denkens selbst, gefunden war, als eben die bildliche, so steht der Gedanke doch niemals ausgeschieden neben dem Bilde, wohl aber theilt er den aus der Natur und der menschlichen Erscheinung entnommenen Gebilden seine eigene schrankenlosere Bewegung mit, und so erhält das Natürliche, indem es theils seinen gewohnten, theils fremden und höheren Gesetzen folgt, den Zauber des Wunderbaren, die Mythendichtung im Ganzen aber den Charakter des Tiefsinns und der sicheren Kühnheit.

[13] Jene Thatsache der selbstbewusten oder sich fühlenden Symbolik hebt auch nicht den Glauben an göttliche Persönlichkeit auf, der überall als religiöses Bedürfnis vorauszusetzen ist; nur wird oft schwer zu bestimmen sein, wo das Sinnbild aufhöre und der wahrhaft persönliche Gott eintrete. Im Allgemeinen befindet diese Frage sich in der Schwebung zwischen der dem sinnlichern Volksglauben und dem herkömmlichen Götterdienste zugewandten Außenseite und dem innersten Sinne des durchgebildeten Mythus. Der Mythenforscher wird somit zwar auch die rohere Volkssage und die zerstreuten Nachrichten über den heidnischen Cultus als Hülfsmittel zu gebrauchen haben, obwohl mit Vorsicht gegen

die Befangenheit der christlichen Aufzeichner; stets aber werden ihm die Mythen selbst, sowie der eigentliche Gegenstand der Betrachtung, so auch die Hauptquelle der Erklärung sein. Hier nun weichen allerdings die Persönlichkeiten großentheils entweder nach außen in die Natur oder nach innen in den Begriff zurück, allein auch die bewußt sinnbildliche Personification zeugt von dem Verlangen und Erfühlen eines lebendigen Gottes, für dessen manigfaches Walten und Wirken in Natur und Geisteswelt kein anderer Ausdruck genügt, als Gestalt und Bewegung lebendiger, begeistigter Wesen. Diese persönlichen Gestaltungen, besonders die bedeutendern, durch älteste Überlieferung [14] geheiligten, wurden denn auch fortwährend nicht rein bildlich genommen, sondern sie wirkten mit dem Hauche des göttlichen Lebens, das in ihnen zur Erscheinung kam, und so vermittelte sich der tiefere Geist des Mythus mit der sinnlicheren Volksansicht.

Während auf dem angezeigten Wege sich der etymologischen Forschung und der poetischen Anschauung die einzelnen Durchblicke lichten, wird zugleich der vorausgefaßte Gesammteindruck sich bestimmter gestalten, der Geist des Ganzen, von innen heraus arbeitend, stets näher und vernehmbarer entgegenkommen und so die Genauigkeit im Besondern mit der umfassenden Übersicht zum rechten Verständnisse zusammen wirken.

Diese Bemerkungen über Mittel und Wege der Mythendeutung können zwar nur an der näheren Beleuchtung ihres Gegenstandes selbst sich bewähren, doch schienen sie geeignet, über manches Nachfolgende einleitend zu verständigen und die Wiederkehr allgemeinerer Betrachtungen abzuschneiden.

Die Erforschung des Einzelnen darf sich, wie eben bemerkt, vom Hinblick auf das Ganze, dem Jenes angehört, niemals lossagen; da aber die umfassendere Erkenntniß doch nicht mit einem Schritte zu erlangen ist, so wird es auch zu ihr am sichersten führen, wenn vom Leichteren zum Schwierigeren, vom Helleren zum Dunkleren fortgeschritten wird. Mythen, die im [15] Naturgebiete verkehren, liegen nun gewis dem Verständnis offener, als solche, die sich auf die innere Welt beziehen; dort sind die stoffartigen und greifbaren Dinge, hier die körperlosen und übersinnlichen. In der nordischen Götterlehre fällt auf diese Seite der Mythus von Odin, auf jene der von Thôr; im ersteren Mythenkreise

ist vorzugsweise das Geistesleben, im letzteren das Naturleben vergegenwärtigt. Schon die Anerkennung dieser verschiedenen Gebiete und die Auseinanderhaltung dessen, was der einen oder der anderen Seite angehört, ist ein erheblicher Schritt zur richtigen Auffassung des Ganzen. Thôr waltet überall in der Natur und befindet sich im unabläßigen und manigfachsten Zusammenstoße mit den gewaltsamsten Naturkräften, deren mythische Erscheinung denn auch am meisten in die Sinne fällt. Mit dem Mythus von Thôr wird daher ein neuer Versuch, Inhalt und Geist der nordischen Mythologie zu erforschen, am zweckmäßigsten beginnen.

Jötune (iötnar, Sing. iötunn), Thurse, Riesen, sind dieser Mythologie die Personification des Ungeheuren und Ungestümen, Finstern und Feindseligen in der Natur, der rohen, ungezähmten Elemente. Das chaotische Urwesen Ymir, der Brauser, auch Örgelmir, der Uralte, aus dessen Körper die Welt geschaffen [16] ist, war ein Jötun und aller Jötune Stammvater. Ymir selbst ist dadurch geworden, daß im Abgrunde Ginnûngagap die von der kalten Nordseite, von Niflheim, der Nebelwelt, hergedrungenen Eisströme, Elivâgar, vor den von Muspellsheim, der südlichen Feuerwelt, ausgeflogenen Funken zu schmelzen anfiengen und die Tropfen sich belebten. Der so entstandene Urriese erzeugte aus sich selbst seine jötunische Nachkommenschaft; unter dem Arme wuchsen ihm Sohn und Tochter, ein Fuß zeugte mit dem andern einen Riesensohn. Aus des erschlagenen Ymirs Fleische ward dann die Erde geschaffen, aus seinem Gebeine Felsen, aus seinen Haaren Bäume, aus seinem Blute das Meer, aus der Hirnschale der Himmel, aus dem Gehirne die mismuthigen Wolken, aus seinen Brauen Midgard, das Geheg der mitteln, bewohnbaren Erde (Vsp. 3. Vafþr. 21. 28 bis 35. Grîmn. 40. 41. Hyndl. 32. Sn. Edd. 5 bis 7).

Aber auch in der erschaffenen und geordneten Welt behalten Ymirs Abkömmlinge, Riesen und Riesenweiber, die Liebe zum alten Chaos, den Hang zur Zerstörung, die Feindschaft gegen Alles, was den Himmel mild und die Erde wohnlich macht. Sie sind die Dämone des kalten und nächtlichen Winters, des ewigen Eises, des unwirthbaren Felsgebirgs, des Sturmwinds, der sengenden Hitze, des verheerenden

Gewitters, des wilden Meeres; und darnach sind sie [17] auch besonders benannt, Reif- oder Eisthurse, Berg- oder Felsriesen (hrîmþursar, bergrisar) 2c. Zurückgedrängt oder gebunden, rütteln sie unablässig an ihren Schranken und Fesseln, auch wird es ihnen noch einst gelingen, alle Bande zu zerreißen, und selbst die in Ymir verbundenen Elemente werden im Weltuntergange zugleich losbrechen. [1]

Schöpfer, Ordner und Erhalter der Welt sind die Götter, Âsen (æsir, Sing. âs). Ihr Stammvater Buri gieng, nach der j. Edda, aus salzigen Reifsteinen (Sn. Edd. 7), aus der Blume und Würze des Urstoffes, hervor; in ihnen ist die treibende und bildende Kraft, der lebendige und belebende Geist. Buris Sohn ist Bör, der mit der Riesentochter Bestla drei Söhne zeugt (Sn. Edd. 7. Vsp. 4. Rûn. 3). Odin, der erste von diesen, ist fortan der Âsen oberster (Grîmn. 44. Vgl. Hyndl. 29). Er und seine Brüder schaffen in vorbesagter Weise Himmel und Erde aus dem Körper des von ihnen erschlagenen Urriesen. Dann ordnen die Âsen den Gang der Gestirne, den Wechsel der Tageszeiten und den Jahreslauf (Vsp. 6). Sie erschaffen aus Brimirs, des Brandenden (wieder des Urriesen), Fleisch und schwärzlichen Knochen [18] (Vsp. 9), d. h. nach Obigem aus Erde und Gestein, die Zwerge (dvergar), die, besonders im Schoß der Erde, still und unsichtbar wirkenden Naturgeister. Zuletzt wird aus Ask und Embla, Esche und Ulme, das Menschengeschlecht gebildet und beseelt (Vsp. 17. 18). Die Âsen walten über ihrer Schöpfung, indem sie täglich nach der Esche Yggdrasil zum Gerichte fahren (Grimn. 29. 30). Dort sitzen sie, in der Zwölfzahl gedacht (Hyndl. 28. Sn. Edd. 23), wie auch im nordischen Rechte der Gerichtsmänner meist zwölfe sind, auf Rathstühlen (Vsp. 9. 27). Darum heißen sie auch Regin, rathende, waltende Mächte. Die Esche selbst, hochragend und mit weitverbreiteten Wurzeln, immergrün und doch vielzernagt (Vsp. 19. Grimn. 35), ist ein Bild des wachsenden und vergänglichen Naturlebens. Unter derselben Esche wohnen an Urds Brunnen die drei schicksalskundigen Nornen (nornir), Urd, Verdandi und Skuld (Vsp. 20), die schon durch ihre Namen, welche auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft weisen, als Zeitgöttinnen

[1] Eine weitere Stufe des Jötunwesens, die Übertragung desselben auf die Geisteswelt ist mit dem Vorbesagten nicht ausgeschlossen; so ist z. B. der Zweifel (Îmr, Îmi, Vafþr. 5. Sn. Edd. 211) ein Riese.

bezeichnet sind. Sie bedeuten das Gesetz der Zeit, des Werdens und Vergehens, dem die erschaffene Welt und in ihr die waltenden Äsen selbst unterworfen sind. Die geistige Natur des Äsengeschlechts hat sich schon in der Ehe Börs mit der Riesentochter an die Materie gebunden und ist dadurch im Looſe dieser mitbefangen. Wann einst die entfesselten Jötune hereinbrechen, dann [19] werden im Untergange der Welt auch die kämpfenden Äsen verschlungen und darum heißt das Ende der Dinge Ragnarök, der Regin, waltenden Götter, Dämmerung. Aber aus dem allgemeinen Untergange steigt eine neue Welt empor, in der auch die Äsen wieder aufleben, und so bewährt sich der im Salzsteine gelegene Keim dennoch als ein Göttliches, das im Durchgange durch die Zeit zwar ihren Wechseln verfallen, an sich aber unvertilgbar ist.

Auf dem zeitlichen Dasein der Äsen lastet nun stets das Vorgefühl des hereindrohenden Verderbens. Überall erkennen sie die Zeichen desselben; im Einbruche der Nacht, in der jährlichen Abnahme des Lichtes, im Welken des Sommergrüns, im Siege des Winterfrosts ahnen sie den Tod ihrer Schöpfung, empfinden sie ihr eigenes Altern. Haben sie doch Den in ihrer Mitte, in dem sich durchaus die Neige der Dinge verbildlicht. Loki, der Beschließer, Endiger [1], von jötunischer Abkunft, hat in frühester Zeit schon mit Odin Blutbrüderschaft geschlossen (Aeg. 9) und befindet sich stets in der Äsen Gesellschaft. Nach Raum und Zeit bezeichnet er Ziel und Ende der Göttermacht. Er [20] wirkt die Abnahme des Lichtes, er ist der Abend des Jahres, wie der Zeiten überhaupt, und steht in durchgängigem Gegensatze mit Heimdall [2], dem überall die Frühe, der Aufgang, angehört, dessen Schwert Höfud, der Anfang, ist, der Gras und Wolle wachsen hört, jedes leiseste Werden erlauscht. In die Gemeinschaft der waltenden Götter aufgenommen, vertritt Loki

[1] Lex. isl. lok, n. pl. finis, consummatio; namentlich auch von einer größern Katastrophe: Niflûnga-lok (Sæm. Edd. 230), der Niflunge Untergang. Das Zeitwort ist: liuka, lûka, claudere, finire, part. præt. lokinn. Vgl. Lex. myth. 232. 629. D. Myth. 148 [221].

[2] [224] Heimdallr, Heimþallr, Weltstamm, Lex. isl. dallr, m. arbor prolifera, Baumstamm, der Schößlinge und Zweige ansetzt. Ebd. þollr, m. palus; 2) pinus. [Sn. Edd. 213 [b], 18 f. 158. Sæm. 194, 5. 196, 21 ættbaðmr, ættstuðill.] Vgl. Fornald. S. I, [85.] 119. In Rigsmâl (Sæm. Edd. 100) erscheint Heimdall als Stamm und Stifter der verschiedenen Stände (vgl. Vsp. 1).

nicht bloß den im Leben der Welt auch den Jötunen gebührenden Antheil, er ist zugleich das leise Verderben, das rastlos unter den Göttern umherschleicht. Dieß sein stille zehrendes Wirken wird als List und Trug, als boshafter Rath dargestellt, wodurch er die von ihm getäuschten Äsen in Schaden und Unfall führt. Aber auch ihren endlichen, gewaltsamen Untergang hat er vorbereitet. Mit dem Riesenweib Ögurboda oder Angrboda, der Unheilkünderin, hat er außer der Todesgöttin Hel, den Wolf Fenrir und die Midgardsschlange gezeugt; das erstere dieser Ungeheuer wird im letzten Kampfe Odins Tödter sein, das andre Thörs, der beiden Hauptgötter. Als die Äsen seines Verrathes inne werden, fangen und binden sie ihn, allein auch er wird einst los werden und die zerstörenden Gewalten heranführen. Dann geben Loki und Heimdall sich gegenseitig den Tod, Anfang und Ende gehen in der Auflösung alles Zeitlichen mit einander auf. Lokis Eltern sind Farbauti und Laufey, wörtlich: Fährmann, Ruderer, [21] und Laubinsel [1]. Vergegenwärtigt man sich was diese Namen besagen, so zeigt sich ein Fährmann, der einem dichtbelaubten, abendlich schattenden Eilande zurudert; in diesen wenigen Zügen mag die Heimkehr der Dinge in die alte Nacht, die Dämmerung der Götter selbst, Lokis künftiges Werk, vorgebildet sein. Schiff und Schifffahrt leihen auch sonst dem nordischen Mythus Bilder der Bewegung und des Umlaufs im Leben der Welt, Sohn des Zeitverlaufs aber ist das Ende; Loki selbst steuert am Schlusse der Zeiten den Kiel der Zerstörer (Vsp. 51).

Doch nicht verzagend und thatlos harren die Götter dem Schicksal entgegen. Jeder wacht und wehrt, schafft und kämpft an seiner Stelle. Odin (Oðinn), das Haupt der Äsen, der, auch dem Namen nach (Lex. myth. 364. D. Myth. 94 [120]), der Gott des lebendigen Geistes ist, durchforscht rastlos die Welt und stärkt die Sache der Götter, indem er überall geistiges Leben weckt und den irdischen Heldengeist zu höherem Berufe, zur künftigen Theilnahme an dem großen Götterkampf, in seine himmlische Halle heranzieht. Dagegen ist Thór, Odins kräftigster Sohn, vorzugsweise Beschirmer der Erde, deren [22] Anbau er begründet,

[1] Die Mutter heißt auch Nál (Hrafn. 16. Sn. Edd. 32), Nadel; der Name (dessen Deutung in Sn. Edd. 355 wenig aufhellt) betrifft wieder das Schiffswesen, denn unter den Benennungen des Schiffes (Sn. Edd. 220[b]) findet man nálar, wie árar ꝛc.

deren Fruchtbarkeit und Freundlichkeit er zum Besten ihrer Bewohner unermüdlich fördert und schützt, und darum mit den wilden Elementargewalten in beständigem Kampfe liegt.

Zu seiner näheren Charakteristik kann nach diesen allgemeinen Andeutungen übergegangen werden.

---

Thôr (þôrr statt þonr, D. Gramm. III, 353. D. Myth. 112 [151]) ist der personificierte Donner, der Donnergott. Das Wort findet sich zwar im Isländischen nicht mehr für Donner gebraucht und ist durch andre ersetzt. Aber die neueren nordischen, sowie andre germanische Sprachen, und selbst eine weitergreifende etymologische Verwandtschaft setzen die Wortbedeutung außer Zweifel. Dazu stimmt denn auch Thôrs äußere Erscheinung. Wenn er daherfährt, erzittern die Berge, brechen die Felsen und steht die Erde in Flammen (Aeg. 55. þrym. 23. Fornm. S. II, 154). Seinen Wagen ziehen dann zwei stattlichgehornte (Hým. 7) Böcke, Tanngniostr und Tanngrisnir, Zahnknistrer und Zahnknirscher. Sie versinnlichen eben die Sprungfahrt über die Gipfel des Gebirgs. Von solchem Fahren heißt er nach der j. Edda (Sn. Edd. 26) Ökuthôr, der wagenlenkende Thôr, und in einem Eddaliede Wagenmann (vagna verr, Alv. 3) [1]. Auf seinem täglichen [23] Wege zum Gerichte bei der Esche Yggdrasil muß er durch die Ströme Körmt, Örmt und beide Kerlaug waten, denn die Asenbrücke steht all in Flammen, heilige Wasser glühen (Grimn. 29). Die Asenbrücke ist das Himmelsgewölbe, das bei des Donnergottes Herankunft brennt und unter den glühenden Strömen sind blitzumloderte Gewittergüsse zu verstehen [2]. Kerlaug ist:

[1] [Vgl. Njâls Saga C. 89.]

[2] Das erste Lied von Helgi dem Hundingstödter (Sæm. Edd. 149) sagt in der Beschreibung einer Sturmnacht: „Aare klangen, heilige Wasser (heilög vötn, ganz wie in Grimn. 29) rannen von Himmelbergen.“ [Vgl. Sæm. Edd. 142, 6. Fornald. S. II, 378.] Die klingenden Aare sind Sturmwinde; der Sturm erscheint auch sonst, wie sich weiterhin ergeben wird, in Adlergestalt; in Vsp. 34 schlägt Egdir (der Sturmadler) die Harfe. Die Wasser, die von Himmelbergen niederfallen, sind in solchem Zusammenhang augenscheinlich Regenströme, die sich aus den aufgethürmten Wolken ergießen; heilig sind sie, weil sie vom Himmel kommen.

Wannenbad, geheiztes Bad, die zwei andern Namen sind unerklärt. Aus Thôrs Augen scheint Feuer zu flammen (Þrym. 29. Vgl. Sn. Edd. 50) und zu den Menschen tritt er als ein ansehnlicher, jugendlicher Mann mit rothem Barte, dem Zeichen seiner Feuernatur (Fornm. S. II, 182 f. V, 249); wenn er in diesen Bart bläst und damit seine Bartstimme, seinen Bartruf (skeggrödd, skeggraust) erregt, so verursacht er den seinem Heiligthum nahenden Feinden heftigen Gegenwind (Fornm. S. I, 302 f. vgl. II, 204 f. Þrym. 1. D. Myth. 120 [161]). Seine Ankunft ist eine plötzliche, wie [24] die des Gewitters; kaum genannt, ist er auch schon gegenwärtig und schlagfertig (Æg. 55. Sn. Edd. 47. 108). Mit Eisenhandschuhen oder Eisengriffen (Sn. Edd. 26) schwingt er den Hammer Miölnir, den Malmer, der, ausgeworfen, in seine Hand zurückkehrt (Sn. Edd. 132) und mit dem er den Jötunen die Schädel zerschmettert; unverkennbar hatte man dabei die sogenannten Donnersteine, Donnerhämmer, im Auge, die nach dem Volksglauben mit dem zündenden Blitze niederfahren; dem Wurfe des Hammers gehen Blitz und Donner voran (Sn. Edd. 109), auch hiedurch erweist er sich als der einschlagende Donnerkeil [1]. Dieser Erscheinung des Gottes entsprechen die Beiwörter: der Starke, Thatkräftige, Hartgesinnte (Hým. 38. 23. Þrym. 33). Wenn er Megingiardar, die Stärkegürtel, um sich spannt, dann verdoppelt sich ihm die Götterkraft (Sn. Edd. 26). Ihm vorzugsweise schwillt, dem Jötunzorne (jötunmôðr, Vsp. 50. Sn. Edd. 107. 150) gegenüber, Æsenzorn (âsmôðr, Sn. Edd. 109) und Æsenstärke (âsmegin, Hým. 30. Sn. Edd. 26. 51. 114).

Die Stammtafel Thôrs ist folgende: er ist der Sohn Odins von Jörd (Vsp. 56. 57. Þrym. 34. Æg. 58 ꝛc.). Seine Pflegeltern sind Vingnir [25] und Hlôra (Sn. Edd. 101). Er wird Meilis Bruder genannt (Harb. 9. Haustl. in Sn. Edd. 111). Seine Gemahlin ist Sif, die ihm einen Stiefsohn Ullr zugebracht und eine Tochter Thrûd geboren hat (Sn. Edd. 101. 119). Zwei Söhne hat er: Môdi und Magni (Vafþr. 51. Hým. 33. Harb. 9. 51. Sn. Edd. 101); nur von

[1] D. Myth. 122 [163] f. Stellen der Skaldengesänge, worin Thôr als Donnerer und Blitzeschleudrer geschildert wird, sind angemerkt im Lex. myth. 638. 685 f.

letzterem wird die Mutter, Jarnsaxa, ausdrücklich genannt (Sn. Edd. 110) [1].

Die Verbindung des Äsenvaters Odin mit Jörd (Jörđ), d. h. die Beziehung der schaffenden und bildenden Götterkraft zur Erde, äußert in Thôr, dem Sohne, ihre volle und manigfache Wirkung. Bedeuten Vingnir [2] und Hlôra, wie vermuthet wird [3], den Flügelschwinger und die Funkelnde, so eignen sich solche Pflegeltern für den Gott, der in Sturm und Flamme daherfährt und dem dieses geflügelte Wesen nicht von der schwerfälligen Mutter Erde angeboren oder anerzogen sein kann; Vingnir findet sich auch im Verzeichnis der Jötune (Sn. Edd. 210), zu denen die [26] Stürme gehören. Den Namen der Pflegeltern entsprechen dann die von Thôr selbst gebräuchlichen: Vingthôr (Alv. 6. Þrym. 1), der beschwingte Thôr, und Hlôrriđi (Hým. 4 u. s. w. Æg. 54. 55. Þrym. 8 u. s. w.), Stralschleudrer [4]. Das nordische Herkommen, die Kinder in fremdem Hause erziehen zu lassen, ist hier auf den Götterssohn übertragen [5]. Von Thôrs Bruder Meili wird nichts weiter erwähnt, als daß auch er ein Sohn Odins ist (Sn. Edd. 211. Haustl. ebd. 120); auch die gleiche Mutter, Jörd, ist zu vermuthen, da Thôr allein unter den Äsen als Meilis Bruder zugenannt wird. Seine Söhne Môđi (Môđi) und Magni treten wenig in den vorhandenen Mythen auf, und über Thôrs Verbindung mit Jarnsaxa, der Eisensteinigen ([D. Gr. II, 518.] D. Myth. 306 [500]), die als Mutter Magnis genannt ist, einer Riesin [6], wird die eigene Sage vermisst. In Môđi, dem

[1] Nach Hâlfdans S. Eysteinss. (Fornald. S. III, 556) war der Jötun Svađi ein Sohn Âsathôrs, allein die genannte Saga ist sehr unsicher und wo sonst dieses Jötuns (Svađa iötuns, Fornald. S. II, 4. 20) ganz genealogisch gedacht wird, geschieht seiner Abstammung von Thôr keine Erwähnung. Über Hâlfdan, der für Thôrs Sohn gehalten worden, weiterhin Mehreres.

[2] [Ein Bote Vingi in Sæm. Edd.].

[3] Lex myth. 636. Man findet glôa und hlôa, Grimn. 29 (glær und hlær?); analog wären glôra und hlôra, vgl. Sn. Edd. form. 12.

[4] Lex. isl. „rid, n. vibratio; at rida, tremere.“ Aber auch transitiv; Fornald. S. III, 575: riđr, wirft, schwingt.

[5] Der Ausdruck in Sn. Edd. 101: fôstri Vingnis oc Hlôru gestattet zweifache Auslegung, da fôstri (alumnus) den Pflegvater sowohl als den Pflegsohn bezeichnet; doch sagt Letzteres den angegebenen Verhältnissen besser zu.

[6] Sn. Edd. 110. 210b. Hyndl. 34. 35. Jarnsaxa ist in der Skaldensprache eine Benennung der Streitaxt (Sn. Edd. 173. 182), aber ohne daß

Muthigen, Zornigen, und Magni, dem Starken, scheinen die Eigenschaften des Vaters: [27] Âsenzorn (âsmôðr) und Âsenstärke (âsmegin), besonders personificiert zu sein. Die übrigen Glieder der Stammtafel werden besser bei den einzelnen Mythen betrachtet werden.

Dienstpflichtige Gefährten Thôrs sind Thiâlfi und Röskva (Sn. Edd. 50. 101), der Arbeiter und die Rasche [1], Kinder eines Bauers; sie bezeichnen die unverdrossene menschliche Arbeit beim Anbau der Erde.

Thôr wohnt in Thrûdheim (Grimn. 4) oder Thrûdvâng (þrûðvângar, Sn. Edd. 25. 61. 110). Bilskirnir nennt Odin das wölbige Haus seines Sohnes mit 540 Böden (Grimn. 24. Vgl. Sn. Edd. 25); daß aber Thôr dieser Sohn Odins sei, sagt die j. Edda ausdrücklich (Sn. Edd. 25) und wird hierin durch die Skaldensprache beglaubigt (ebd. 102). Thrûdheim ist, wie in der Folge erörtert werden soll, das fruchtbare Land, Bilskirnir der Wolkenhimmel.

Der Beruf Thôrs, als Schirmers der bewohnten Erde und der Götterwohnungen selbst durch Bekämpfung der Jötune, ist in bestimmten Ausdrücken angezeigt. Im Eddaliede von Hymir heißt er: Freund der Menschenstämme; der die Geschlechter schirmt, der Schlange Alleintödter; Zerschmettrer der Felsbewohner; Thursentodwalter; Riesenweibsbetrüber (Hym. 11. 22. [28] 17. 19. 14. Vgl. Sn. Edd. 101). Anderswo (Harb. 23) sagt Thôr selbst: „Ich war im Osten und schlug der Jötune schadenkluge Bräute, die zum Berge giengen; groß würde der Jötune Geschlecht, wenn alle lebten; aus wär' es mit den Menschen unter Midgard." Und Loki spricht zu ihm (þrym. 20): „Bald werden Jötune Âsgard (die Götterburg) bewohnen, du holest denn deinen Hammer dir wieder."

Thôr heißt auch Veor (Veorr, Hym. 11. 17. 22), Midgards Veor (M. veorr, Vsp. 56, nach der Schreibung dieses Wortes in Sn. Edd. 74), Hardveor (Sn. Edd. 211. Vrgl. ebd. Veoðr). Ve (n. pl.) bedeutet sonst Heiligthum, Vear (m. pl.) Götter, heilige Götter. Ist Veor hiernach der Heiliger? Ein solcher Name geziemte sich für ihn eben in Beziehung auf Midgard, die bewohnbare Erde, die hierzu von ihm die Weihe hat. Das Werkzeug dieser Heiligung ist der Hammer

sich daraus Näheres über Magnis Mutter entnehmen ließe, da jene Waffe überhaupt nach Riesenweibern dichterisch benannt werden kann (ebd. 160. Vgl. 215b).

[1] Lex. isl. þiâlf, n. labor. at þiâlfa, labore domare. röskr, strenuus, fortis.

Miölnir, dessen harter Schlag, wie ein besondrer Mythus ergeben wird, die Erde urbar macht, daher Hardveor. Der Hammer erscheint dann überhaupt als Symbol von Thôrs göttlicher Wirksamkeit, das von ihm selbst zu verschiedenen Weihungen, der Braut (þrym. 32), des Leichenbrandes (Sn. Edd. 66. Vgl. 49) [1], auf dieselbe Weise angewandt wird, wie es in [29] menschlichen Verhältnissen gebräuchlich sein mochte (vgl. Fornm. S. I, 35).

Wie mit der äußeren Erscheinung Thôrs, als des Donnerers, sein göttliches Wesen und Wirken keineswegs erschöpft ist, so wird er nicht bloß Ökuthôr und Vingthôr, sondern auch Âsathôr (Harb. 50. Sn. Edd. 25), Thôr der Âsen, beigenannt. Seine hohe Geltung unter den Göttern bezeichnen ferner die Benennungen Âsenfürst (Âsabragr, Skîrn. 34. Vgl. Sn. Edd. 211) und Âsenheld (Âsahetia, Sn. Edd. 211).

Noch manche Namen und Beiwörter liegen vor (Sn. Edd. 211. Lex. myth. 236 f.), die entweder selbst dunkel sind, oder doch nicht zu besserer Erläuterung der bisher nur in den Grundzügen angegebenen Eigenthümlichkeit Thôrs beitragen. Die vollere Aufhellung ist vielmehr da zu suchen, wo er mit Freunden und Feinden in Handlung tritt, in einer Reihe von Mythen, welche jedesmal erst als Räthselbilder aufgestellt und dann soweit möglich gedeutet werden sollen. Die einzelnen Mythen werden je nach den bedeutendern Wesen benannt sein, mit denen Thôr in Gutem oder Bösem zusammentrifft. „Niemand ist so kundig, heißt es in Sn. Edda 26, daß er alle Großthaten desselben aufzuzählen wüste; doch kann ich dir so Vieles von ihm berichten, daß der Tag lang werden wird, bevor Alles gesagt ist, was ich weiß."

---

## [30] 1. Forniot.

In Thôrsdrâpa, einem Gesange zu Thôrs Ruhme, welchen Eilif, Gudrûns Sohn, ein nachmals zum Christenthum bekehrter Skalde vom Schlusse des zehnten Jahrhunderts, gedichtet und wovon die j. Edda ein beträchtliches Stück erhalten hat, wird Thôr als „Fäller der luftigen

[1] An allen diesen Stellen wird das Zeitwort vîgia gebraucht; über dessen Verhältnis zu ve s. D. Gramm. III, 428.

Götterstühle Forniots" umschrieben (Sn. Edd. 115). Forniot (Forniotr) ist auch unter den Jötunen verzeichnet (Sn. Edd. 209) und es gibt zwei altnordische Erzählungen vom Anbau Norwegens, welche über ihn und sein Geschlecht Folgendes sagen (Fornald. S. II, 3 bis 5. 17 bis 21):

Ein Mann mit Namen Forniot (der eine der beiden Berichte läßt ihn König über Jötland sein, welches Finnland und Kvenland genannt werde) hatte drei Söhne, Hlêr, Logi und Kâri; der erste derselben, auch Ägir genannt, waltete über das Meer, der zweite über das Feuer, der dritte über die Winde. In der weitern Stammfolge weichen die Erzählungen etwas von einander ab: nach der einen war Kâris Sohn Jökul, Vater des Königs Snär, und dessen Kinder waren Thorri, Fönn, Drifa und Miöll, in der andern wird Kâris Sohn, der Vater Snärs des Alten, Frosti genannt, von Snär aber nur der Sohn Thorri angeführt. [31] Übereinstimmend folgen dann in beiden Thorris Söhne Nor und Gor, nebst einer Tochter Göi. Indem Nor und Gor ihre abhanden gekommene Schwester aufsuchen, unterwirft jener sich Norwegen, das von ihm den Namen erhält, Gor aber nimmt die Inseln ein; von Ersterem stammen die Gebieter des norwegischen Festlandes, von Letzterem die Seekönige.

Über Logi, den Bruder Kâris, und sein Geschlecht wird an andrem Orte, in der Saga von Thôrstein Vikingssohn (Fornald. S. II, 383 bis 385), Auskunft gegeben:

Er wird von seinem hohen Wuchse, denn er ist Riesenstammes (risakyns), Hâlogi genannt und das Land, dessen König er ist, erhält nach ihm den Namen Hâlogaland. Seine Frau heißt Glöd und von ihr hat er zwei Töchter, Eysa und Eimyria, welche von zwei verbannten Jarlen, Veseti und Vifil, nach fernen Eilanden entführt werden.

Der Wortsinn der aufgezählten Namen liegt fast nur allzu nackt am Tage. Hlêr und Kâri (stridens, Lex. isl.) erscheinen zwar nicht mehr unter den gangbaren Benennungen des Meeres und des Windes, aber durch den Zusammenhang, durch die ausdrücklichen Erklärungen des Sagenschreibers und der j. Edda (Sn. Edd. 79. 125. 126. 332) und durch den [32] Skaldengebrauch ist ihre Bedeutung im Allgemeinen gesichert. Dagegen stehen noch unveraltet im isländischen Wörterbuche: von Kâris Nachkommen, Frosti, Frost; Jökull, Eisberg; Snär, Snior, Schnee; Fönn, dichter Schnee; Drifa, Schneegestöber; Miöll, feinster, glänzendster Schnee; Thorri und Göi sind Monatsnamen, ungefähr dem Januar und Februar entsprechend, sowie Gor auf den Gormonat (gormânadr), Schlachtmonat im Spätjahre, sich zu beziehen scheint; Nor,

als Landesherr, ist rückwärts aus Noregr, Norwegen, hervorgegangen. Logi heißt Flamme (Hâlogi, hohe Flamme, Hochlohe), seine Frau Glöd, Glut, die Töchter Eysa und Eimyria, Glutasche. Ist Ägir, der in den Mythen vorherrschende Name des Meergottes, identisch mit Hlêr, wie hier und anderwärts ausgesprochen wird (Fornald. S. II, 16. Sn. Edd. 125 ꝛc.), so ergiebt sich auch in dieses Bruders Hause dieselbe Erscheinung. Ägirs Gattin ist Rân, Raub, und unter den Namen seiner neun Töchter (Sn. Edd. 185) sind, neben einigen versteckten, die folgenden: Hefring, Hrönn, Bylgia, Bâra, Dröfn, Kölga, wieder im Wörterbuch als Meereswelle, Flut, Seegebraus ꝛc. zu finden.

Der gemeinsame Stammvater dieser drei Linien, in denen drei Elemente sich kund geben, ist nun Forniot und auch sein Name spricht deutlich genug. Forniot ist der Vorbesitzer, der vormalige Inhaber [33] des Landes [1]. Er und sein jötunisches Geschlecht bedeuten die Urzeit des Nordlandes, als in diesem noch einzig die rohen Elemente walteten.

Die dürre genealogische Allegorie, wie sie in diesem Stammbaume herausstieht, möchte wohl dazu versuchen, das Geschlecht Forniots aus dem Kreise der ächten lebendigen Mythen gänzlich zu verweisen. Man kann dieß hinsichtlich der letzten Glieder, Thorri und Gôi, Nor und Gor, einräumen. Anders verhält es sich mit den übrigen, elementarischen Wesenreihen, die, von örtlicher Anknüpfung unabhängig, in allgemeinerer Geltung erscheinen. Forniots Gesippte heißen, dem Zusammenhange nach, die Winde in einem der mythischen Eddalieder, wenn auch keinem der ältesten (Hrafn. 17). Namen und Verwandtschaftsverhältnisse aus obigem Stammbaume kommen in den Skaldengesängen vor und werden hiernach in der j. Edda angegeben (Sn. Edd. 126). So der Skalde Sveinn: „Mit Schneegestöbern begannen Forniots häßliche Söhne.“ Das volksmäßigere Räthsellied in Hervörssaga (Fornald. S. I, 475) läßt den verdunkelnden [34] Nebel allein vor dem Sohne Forniots (wieder dem Winde) fliehen. Es mag in der ganzen Weise der mythischen Personendichtung liegen, daß die Grundwesen, die einfachsten

[1] Vergl. Lex. isl. I, 235. Sag. Bibl. II, 430. For-niotr ist gebildet wie for-maðr, antecessor, for-fedr, majores ꝛc. niotr, von niota, frui, uti, kommt auch anderwärts vor: hafra-niotr (Sn. Edd. 102), niotr giarðar (Sn. Edd. 116, 7. Thorlac. Sp. VII, 25. 92), Besitzer der Böcke, des Gürtels, Beides von Thôr; Niotr einfach als einer der Namen Odins (Lex. myth. 371).

Naturerscheinungen, zugleich in etymologischer Schroffheit sich darstellen und daß erst wie sie in manigfachere Thätigkeit, Verbindung und Wechselwirkung unter sich und mit anderartigen Kräften eintreten, mit der lebendigern Gestaltung eine weniger abstrakte Wortbezeichnung sich entwickle. Dieselbe Wahrnehmung ergibt sich in Hinsicht auf ein andres jötunisches Urwesen, Nótt, die Nacht, mit ihrem Stamme. Nótt und ihre Tochter Jörd erscheinen in den Eddaliedern selbst bald als Begriffe, bald als Personen (Vsp. 6, vgl. mit Vafþr. 24. 25), und zeigen so die untersten Ansätze der Mythenbildung. Die unmittelbare Bezeichnung ist auch weniger entbehrlich, wo die Anschauung noch sparsam zu Hülfe kommt; sie kann zurücktreten, wo die Bilder sprechen. Jener unverhüllten Namen unerachtet lassen sich aber schon in Forniots Geschlechte die Spuren einer volleren Belebung nachweisen. Abgesehen von den Mythen, in denen späterhin Ägir eine Rolle spielen wird, ist es doch bereits dichterische Anschauung, wenn der Mann Logi, das flammende Feuer, mit dem Weibe Glöd, der milderen Glut, verbunden ist; oder wenn Snär, Forniots Abkömmling, der Alte zugenannt wird, dessen dreihundertjähriges Alter König [35] Hálfdan sich wünscht (Fornald. S. II, 8), das Alter des greisen, ewigen Gebirgschnees. Es haben sich aber auch insbesondre von diesem Könige Snär oder Snio und dessen Angehörigen, wenn gleich durch fabelnde Willkür oder geschichtliche Auffassung entstellt und verkümmert, noch Überreste durchgebildeter Mythen erhalten. Wenn, bei Saxo, der Dänenkönig Snio seinen vermummten Boten nach einer schönen Königin in Schweden ausschickt, wenn der Bote ihr leise, leise zusingt: „Snio liebt dich", und sie ebenso, kaum hörbar, entgegenflüstert: „Ich lieb ihn wieder" [1], und wenn sie dann die verstohlene Zusammenkunft auf den Anfang des Winters bestimmt; wenn, nach der Saga von Sturlaug (Fornald. S. III, 634 bis 638), dieser norwegische Jarl und nachmalige König in Schweden seinen Pflegbruder Frosti nach der schönen, lichtgelockten Miöll, der Tochter des Finnenkönigs Snär [2],

[1] Sax. VIII, 158: „exili vocula succinens: amat, inquit, te Snio etc. Illa allapsum auribus sonum dissimulanter excipiens etc. obscuro et vix aures offendente sibilo: amantem, inquit, me redamo etc."

[2] In Yngl. S. C. 16 (Heimskringla, ed. J. Peringskiöld, Stockh. 1697. I, 16) erscheint der finnländische König Snii der Alte mit einer andern seiner vorgenannten Töchter, Drisa.

ausſendet und Froſti die mit ihm Entfliehende unter dem Gürtel faſſen muß, worauf ſie raſch im Winde hinfahren; oder wenn, nach däniſchen Chroniken (Langebek, Script. rer. dan. I, 225. 80), Snio ein Hirte des Rieſen Lä (Hlêr) auf Läsö iſt, ſo [36] erahnt man wohl noch bald das leiſe Geſäuſel der niederfallenden Flocken, bald den ſtürmiſchen Flug des glänzenden Schneegeſtöbers, bald den dichten Trieb der Schneewolkenheerde vom Meere her, dem Gebiete Hlêrs, in ſeltſame Märchenbilder verwandelt, und dieſe Schneemärchen mögen einſt, in ihrer ungetrübten Geſtalt, Seitenſtücke zu den Eddaſagen von Freys Brautwerbung durch Skirnir, von der Entführung Iduns ꝛc. geweſen ſein. Umgekehrt aber wird nachher in eine der ausgeführteſten Sagen von Thôr noch unmittelbar der elementariſche Forniotsſohn Logi einſchreiten.

Wenn nun Thôr im Geſange Eilifs Fäller der luftigen Götterſtühle Forniots genannt wird, ſo iſt damit in der Dichterſprache dasſelbe geſagt, was anderwärts in Proſa, er ſei durch Berge gefahren und habe Felſen gebrochen (Fornm. S. II, 154). Luftige Götterſtühle oder Tempelgeſtelle heißen bildlich die Berge, dieſe ſind aber Forniots, denn ihm und ſeinem Stamme, den jötuniſchen Elementarmächten des Windes, des vulkaniſchen Feuers, des Eiſes und Schnees, gehört das hohe Felsgebirg. Ohne daß man der Liedesſtelle für ſich weitergreifende Deutung gibt [1], iſt übrigens Thôr als derjenige zu betrachten, [37] der dieſes

[1] Die Stelle der Thôrsdrâpa (Sn. Edd. 115): „flug stalla fellir Forniotz goda“ iſt im Obigen ſo aufgefaßt, daß die Worte: flug stalla goda zuſammengenommen werden; stallir, pl. von stalli, m., ſind Geſtelle, worauf in den nordiſchen Tempeln die Götterbilder geſetzt waren (Eyrbyggia-Saga, Havn. 1787, S. 8: „undan stallanum þar er þôrr hafði âsetit.“ Ebd. 10. Forn. S. II, 154); goda-stallir gibt, da stalli auch allgemeineren Sinn hat, noch beſtimmter den Bezug auf die Götterbilder, god, n. pl. (Fornm. S. II, 162: hann skýſði goðin af stallonom); flug-stallir ſind dieſe Geſtelle, weil ſie hier ſteile, hohe Gebirgsfelſen bedeuten, das vorgeſetzte flug (n. volatus) bezeichnet, wie in flug-stigr, præcipitium (Lex. isl. s. v. vgl. Sæm. Edd. 168, 36. Grimm, Lieder d. alt. Edda, Berl. 1815, S. 119, Not.), das Luftige, nur Befliegbare. Dieſe Erklärung ſtimmt mit der im Lex. myth. 637: „altarum ararum (vel rupium) etc. destructor.“ Im Übrigen verbinden die Ausleger (Thorlac. Sp. VII. 17, 54. Lex. myth. 75. 637. Geijer, Svea Rikes Häfder, I. Ups. 1825. S. 274. 411): Forniotz goda, und erklären: Umſtürzer der Altäre Forniotiſcher Götter; woran dann religionsgeſchichtliche Folgerungen über einen durch den Thôrsdienſt verdrängten älteren Cultus

Riesengeschlecht in die Berge zurückgeworfen hat; als Gründer des Anbaus steht er mit dem wilden Urzustande des Landes in natürlichem Gegensatz.

Die geschichtliche Saga vom König Olaf, Tryggvis Sohne, der gegen das Ende des zehnten Jahrhunderts die Einführung des Christenthums in Norwegen durchsetzte, läßt den vormaligen Befreier und Schutzgott des Landes, den Landâsen (Landâs, Egils Saga, [38] Havn. 1809, S. 365), wie Thôr in einer Skaldenstrophe genannt ist, noch einmal am hellen Tage mitten unter den Christen sichtbar werden (Fornm. S. II, 182 ff.):

Als König Olaf eines Tags südwärts die Küste entlang mit gelindem Fahrwinde segelt, steht ein Mann auf einem Felsvorsprung und ruft um Aufnahme in das Schiff, die ihm auch gewährt wird. Er ist von stattlichem Wuchse, jugendlich, schön von Aussehen und rothbärtig. Mit dem Gefolge des Königs beginnt er allerlei Kurzweil und scherzhaftes Wettspiel, wobei die Andern schlecht gegen ihn bestehen. Sie führen ihn hierauf, als einen vielkundigen Mann, vor den König selbst. Dieser heißt ihn irgend eine alte Kunde sagen. Der Mann antwortet: „Damit heb' ich an, Herr! daß dieses Land, dem wir vorbeisegeln, ehemals von Riesen bewohnt war. Diese kamen jedoch zufällig schnellen Todes um, bis auf zwei Weiber. Hernach begannen Leute aus östlichen Landen sich hier anzubauen, aber jene großen Weiber thaten ihnen viel Gewalt und Bedrängnis an, bis die Landbewohner beschlossen, diesen rothen Bart um Hülfe anzuflehen. Alsbald ergriff ich meinen Hammer und erschlug die beiden Weiber. Das Volk dieses Landes blieb auch dabei, mich in seinen Nöthen um Beistand anzurufen, bis du, König! fast alle ]39] meine Freunde vertilgt hast, was wohl der Rache werth wäre." Hiebei blickt er bitter lächelnd nach dem König zurück, indem er sich so schnell über Bord wirft, als ob ein Pfeil in das Meer schösse, und niemals sehen sie ihn fortan wieder[1].

In dieser Volkssage schimmert, wenn auch nur noch halbverstanden, die alte mythische Vorstellung durch, daß Thôr es war, der die Herrschaft der jötunischen Urbesitzer des Landes, Forniots und seines Stammes, gebrochen.

---

Forniotischer Gottheiten geknüpft werden. Allein die Verbindung Forniots god zur Bezeichnung von Göttern aus dem Geschlechte Forniots erregt in sprachlicher, und die Benennung god für jötunische Wesen in mythologischer Hinsicht Bedenken, hauptsächlich aber scheint ein so unmittelbarer Ausdruck dem bildlichen Charakter der Skaldensprache, wie er sonst in Thôrsdrâpa herrscht, nicht gemäß zu sein.

[1] [K. Maurer, die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthum. S. 328 f. H.]

Der allgemeine Gegensatz, in welchem Thôr bisdaher mit den rohen Naturgewalten sich gezeigt hat, läuft in eine große Manigfaltigkeit besonderer Dichtungen aus, worin jene Urwesen verblümtere Namen und persönlichere Gestalt annehmen. In allen vier Elementen ist Thôr wirksam und nach diesen werden auch die folgenden Mythen am natürlichsten eingetheilt werden, obgleich eine strenge und durchgreifende Absonderung ebensowenig anwendbar ist, als sie in der Natur selbst stattfindet. Alle Wirksamkeit Thôrs bezieht sich in ihrem Endzweck und Ergebnis auf die Erde, seine Mutter. Sie erscheint in der Sage von Forniot noch unbelebt, als das nördliche Land, dessen Entwilderung erst im Beginn ist. Wenn sie aber auch anderwärts, ihrer Natur gemäß, im Ganzen [40] ruhig und leidend verharrt, so bietet sie doch zwei verschiedene Seiten dar, die eine starr und unwirthsam, die andre fruchtbar und wohnlich, und so kommen unmittelbar an ihr entgegengesetzte Wesen und Kräfte zum Vorschein, welche, je nachdem sie ihrem Anbau förderlich oder hinderlich sind, von Thôr geschirmt oder bekämpft werden. In diesem nächsten Verhältnis zur Erde soll nun Thôr zuerst betrachtet werden. Wenn es räthlich schien, die Naturmythen vor den auf das geistige Leben bezüglichen zu erforschen, so wird die Erklärung der erstern wieder am sichersten vom festen Elemente zu den schwebenden und flüchtigen vorschreiten.

## 2. Hrûngnir.

Auszug aus der Erzählung der j. Edda (Sn. Edd. 106 bis 110):

Thôr und der Jötun Hrûngnir haben sich an die Ländergrenze auf Griottûnagardar zum Holmgange (Zweikampf) beschieden. Die Jötune fürchten das Schlimmste von Thôr, wenn Hrûngnir, der stärkste von ihnen, erläge. Da machen sie auf der Kampfstätte einen Mann von Lehm, neun Rasten (Wegmeilen) hoch und drei breit unter den Armen. Das Herz[1] nehmen sie von einer Stute, das ihm jedoch nicht haltbar ist, als Thôr kommt. Hrûngnir aber hat ein Herz [41] von hartem Steine, mit drei Ecken; von Stein ist auch sein Haupt, sowie sein breiter und dicker Schild. Diesen hat er vor sich, als er auf Griottûnagardar steht und Thôrs wartet. Seine Waffe ist ein Schleifstein, den er über die Schulter nimmt; und nicht mild ist er anzusehen. Ihm zur Seite steht der

[1] [Hesekiel 11, 19. 36, 26.]

Lehmjötun, Möckrkálfi genannt. Dieser ist sehr furchtsam; es wird gesagt, daß er das Wasser ließ, als er Thór sah. Thór fährt heran und mit ihm Thiálfi, der gegen Hrúngnir vorläuft und zu ihm spricht: „Du stehst übel behütet, Jötun! hast den Schild vor dir, aber Thór hat dich gesehen, er fährt niederhalb in der Erde und wird von unten an dich kommen.“ Da wirft Hrúngnir sich den Schild unter die Füße und steht darauf, die Steinwaffe aber faßt er mit beiden Händen. Demnächst sieht er Blitze und hört starke Donner. Thór fährt daher in Äsenzorn, schwingt den Hammer und wirft ihn weit nach Hrúngnir. Der Jötun wirft die Steinwaffe entgegen, sie trifft den Hammer im Fluge und der Schleifstein bricht entzwei. Der eine Theil fällt zur Erde (davon sind alle Wetzsteinfelsen geworden), der andre fährt in das Haupt Thórs, so daß dieser vor sich auf die Erde stürzt. Miölnir aber trifft den Hrúngnir mitten an das Haupt und zerschmettert ihm die Hirnschale zu kleinen Splittern. [42] Der Riese fällt vorwärts über Thór, so daß sein Fuß auf dessen Halse liegt. Thiálfi greift den Lehmriesen an, der mit geringem Ruhme fällt. Dann will er Hrúngnirs Fuß von Thór nehmen, ist es aber nicht im Stande. Als die Äsen erfahren, daß Thór gefallen, eilen sie herbei, aber keiner vermag zu helfen, bis Magni, der Sohn Thórs und Jarnsaxas, hinzukommt. Erst drei Nächte (nach andrer Lesart: drei Winter) alt, wirft er Hrúngnirs Fuß von Thór und spricht: „Schmerz und Schmach, Vater, daß ich so spät kam! mit meiner Faust würd ich diesen Jötun erschlagen haben, wär' ich mit ihm zusammengetroffen.“ Da steht Thór auf, bewillkommt seinen Sohn und sagt, derselbe werde sehr tüchtig werden.

Dieser Erzählung ist ein Stück aus Haustlöng, einem Gedichte des norwegischen Skalden Thiodólf, aus dem neunten Jahrhundert, angehängt. Das Bruchstück von sieben Strophen (Sn. Edd. 111. 112. Thorlac. Sp. VI) besingt nur den Hauptkampf, im Ganzen übereinstimmend mit Obigem; der Lehmriese, Thiálfi und Magni kommen darin nicht vor. Als Thór mit seinen Böcken daherfährt, reißen und brechen die Felsen und brennt der Himmel. Der Kampf Thórs mit Hrúngnir war aber sehr wahrscheinlich auch Gegenstand eines besondern, nun verlorenen Mythenliedes in der einfachern Weise der in der [43] ä. Edda erhaltenen. Diese selbst spielen wiederholt auf das Ereignis an und beurkunden es damit als zu ihrem Kreise gehörig. Sie lassen Thór sich der Erlegung des hochfahrenden Jötuns rühmen, dessen Haupt von Stein war, und nennen Thórs Hammer Hrúngnirstödter (Harb. 14. 15. Hym. 16. Æg. 61. 63. Grottas. in Sn. Edd. 148). Bei den Skalden heißt Thór

ſelbſt Schädelſprenger-Hrüngnirs (Sn. Edd. 102) und der Schild Hrüngnirs Fußſohlenblatt oder Fußgeſtell (ebd. 160. 162. Kormaks Saga, Hafn. 1832. S. 40), weil der Jötun auf dem ſeinigen ſtand.

Wenn auch der Name Hrüngnir [1] ohne erwieſene Deutung bleibt, ſo ſteht die Geſtalt um ſo entſchiedener da. Der Jötun, der bis in ſein dreigeſpitztes Herz von Stein iſt, ſtammt unzweifelhaft vom Gebeine des Urrieſen, daraus einſt die Felſen geſchaffen wurden. In ihm bezwingt Thôr die dem Anbau der Erde widerſtrebende Steinwelt.

Der erſte Anlaß, dem Donnergotte die Urbarmachung der Erde zu übertragen, lag in der felſenſpaltenden Gewalt des Wetterſtrals. Es iſt zuvor geſagt worden, wie die Berge zittern und die Felſen brechen, wenn Thôr feurig einherfährt, und wie insbeſondre ſeine Anfahrt gegen Hrüngnir im Skaldenliede ſo [44] geſchildert wird. Die volle, zerſchmetternde Kraft aber äußert ſich im Wurfe des Hammers Miölnir, des Donnerkeils, von dem auch Hrüngnir zuſammenſtürzt. Der Volksglaube ſchrieb die Bergfälle, die Felslawinen im Gebirge, dem Thôr und ſeinem Hammer zu (Sax. VII, 187. Lex. myth. 656. Faye, 3 bis 6). Es iſt nur eine ausgedehntere Auffaſſung dieſes zermalmenden Hammerſchlags, ihm die Bereitung des harten Steingrunds zum urbaren Erdreiche beizumeſſen. Thôr vollbringt dieß mit dem einen Streiche auf Hrüngnirs ſteinernes Haupt, das in kleine Stücke ſpringt.

Die Kämpfer haben ſich auf die Landmark nach Griottünagardar, nach den Bezirken der Steingehege, beſchieden, an die Grenze des jötuniſchen Steingebietes. Thôr kommt dahin mit ſeinem Diener Thiâlfi, der, wie ſchon bemerkt, die menſchliche Arbeit vorſtellt. Thiâlfi beredet den Hrüngnir, ſich nach unten mit dem Schilde zu decken; dieſer täuſchende Rath kommt aus dem Munde Deſſen, der von unten herauf das Gebirg zu bearbeiten gewohnt iſt. Aber Aſathôr fährt von obenher. Auch dem Thiâlfi wird ſein Theil am Kampfe. Die Jötune haben den langen und breiten Lehmrieſen aufgerichtet, der aber feig iſt und nur ein ſcheues Stutenherz in der Bruſt hat; ſein Name iſt Möckkâlfi, Wolken- oder Nebelwade. Er iſt der zähe, wäſſrige Lehmboden am dunſtigen Fuße des Steingebirgs. Mit ihm wird menſchliche [45] Anſtrengung fertig, während den Steinrieſen nur Götterkraft beſiegen

[1] Vgl. Lex. isl. s. v. D. Myth. 302 [494].

kann. Daß Thôr in Gefahr kommt, vom Sturze des erſchlagenen Steinjötuns erdrückt zu werden, iſt dem Anblick verſchüttender Bergfälle, die gleichwohl Thôrs Werk ſind, entnommen; nach der Volksſage verlor er einſt auch bei ſolchem Anlaſſe ſeinen Hammer (Lex. myth. 656). Die Aufraffung, die erneute Kraft, die ihn rettet, wird ſeinem jungen Sohne Magni, der perſonificierten Äſenſtärke, beigemeſſen.

Iſt auch das Nebenwerk da und dort verdunkelt [1], ſo bleibt doch das Hauptbild verſtändlich. Den Lehmhügel hinan, am Abhange des Gebirgs, regt ſich der mühſame Anbau, oben herein ragt das ungeheure [46] Felshorn, an dem eine Gewitterwolke blitzt und donnert, daß plötzlich der ganze Gebirgsſtock erbebt. Die Feldarbeiter blicken empor und ſiehe! der Fels wird zum Steinrieſen, in der Wolke ſteht der feurige Wagenlenker Thôr, den malmenden Hammer ſchleudernd. Da fühlt Thiálfi, daß er nicht allein arbeite, ein gewaltiger Gott iſt hülfreich mit ihm, und während er das Geringe ſchafft, vollbringt Jener das Große und hat das Schwerſte ſchon vorgearbeitet.

## 3. Örvandil.

Weiter meldet die j. Edda (110 f.):

Vom Kampfe mit Hrúngnir fährt Thôr heim nach Thrúdvâng, aber der Schleifſtein ſteckt in ſeinem Haupte. Da kommt die Weiſſagerin Grôa hinzu, die Frau Örvandils des Kecken; ſie ſingt ihre Zauber über Thôr bis der Schleifſtein los wird. Als aber Thôr Dieſes merkt und hoffen kann, den Schleifſtein wegzubekommen, will er ihr die Heilung durch die frohe Botſchaft lohnen, daß

[1] Was Skálda als Anlaß zum Kampfe Thôrs mit Hrúngnir voranſchickt, darüber muß lediglich auf die Quelle ſelbſt (Sn. Edd. 107 f.) verwieſen werden, indem keine befriedigende Erklärung zu gewinnen war. Daß der Steinrieſe nach Ásgard eindringt, daß er droht, Valhöll auf ſich zu nehmen und nach Jötunheim zu tragen, auch Freyja und Sif mitzunehmen, die übrigen Götter aber zu erſchlagen u. ſ. f., kann zwar wohl auf das himmelanſteigende Gebirg gedeutet werden; dagegen iſt das Roſs Gullfaxi, das goldmähnige, auf dem er mit Odin in die Wette reitet und das Thôr nachher dem Magni ſchenkt, eine ungelöste Rune. Auch Hauſtlöng hat ſich auf die Darſtellung des Holmganges beſchränkt, denn die daraus mitgetheilten Strophen ſchließen ſich zu einem Ganzen ab, und wenn die Vorgeſchichte ſich im Liede gefunden hätte, ſo iſt nicht abzuſehen, warum nicht auch dieſe Stelle desſelben zum Belege der proſaiſchen Erzählung beigebracht worden wäre.

er von Norden her über Elivâgar gewatet sei und im Korb auf seinem Rücken Örvandil aus Jötunheim getragen habe. Zum Wahrzeichen sagt er ihr, daß eine Zehe desselben aus dem Korbe vorgestanden und erfroren sei, weshalb er sie abgebrochen, an den Himmel geworfen und daraus den [47] Stern Örvandilstâ, Örvandils Zehe, gemacht habe. Es werde nicht lange anstehn, daß Örvandil heimkomme. Hierüber wird Grôa so erfreut, daß sie der Zauberlieder vergißt, und so wird der Schleifstein nicht loser und steckt noch in Thôrs Haupte.

Zwar geschieht dieser Begebenheit weder in den Eddaliedern noch im Bruchstücke von Hauptlöng Erwähnung; da gleichwohl letzteres noch besagt, wie der zerbrochene Schleifstein in Thôrs blutendem Schädel stecken geblieben, so ist hiemit allerdings auch die Kunde vom Heilversuche eingeleitet.

Das Stück von Hrüngnirs zerschmetterter Steinwaffe, das in Thôrs Haupte haftet, ist das Gestein, darauf auch im urbaren Felde Pflug und Karst noch immer stoßen. Grôa ist das Wachsthum, das Saatengrün, das vergeblich bemüht ist, die Steine des Feldes zu bedecken, Thôrs Wunde zu heilen; das nordische Zeitwort (at grôa), das hier zu Grunde liegt, bezeichnet doppelsinnig das Wachsen und Grünen, das Zuwachsen und Vernarben. Eine Weissagerin (völva) kann sie heißen, weil die weissagenden Frauen zugleich magische Heilkunst zu treiben pflegten, auch ist sie ja Vorbotin der künftigen Ernte. Örvandil (Örvandill), wörtlich: der mit dem Pfeil Arbeitende, Anstrebende [1], ist der Fruchtkeim, der, wenn einmal [48] die Saat grünt, bald auch hervorstechen und aufschießen wird. Ihn hat Thôr von Norden her aus Jötunheim, der Riesenwelt, über Elivâgar, die Eisströme, im Korbe getragen, er hat das keimende Pflanzenleben den eisigen Winter über bewahrt; aber der kecke Örvandil hat eine Zehe hervorgestreckt und erfroren, der Keim hat sich allzu frühe herausgewagt und muß es büßen. Daß Örvandils erfrorene Zehe an den gestirnten Himmel versetzt wird, dazu hat irgend ein Sternbild von entsprechender Form den Anlaß gegeben.

Nicht zufrieden, den harten Boden dem Anbau bereitet zu haben, schirmt Thôr auch die in der Wintererde verwaiste Aussaat. Es ist ein ansprechendes Bild, wie der getreue Thôr, auf seinen Götterschultern den fürwitzigen Örvandil tragend, durch die eisigen Urströme watet,

[1] Lex. isl. ör, f. sagitta. at vanda, elaborare, industriam adhibere.

welche die Heimath alles winternächtlichen Grauens sind (Hým. 5. Hrafn. 13).

Für die dargelegte Ansicht zeugt noch besonders eine Erzählung bei Saxo (III, 48 f.):

Horwendil (Horwendillus) und Fengo folgen ihrem Vater Gerwendil in der Statthalterschaft von Jütland nach. Der Ruhm, den sich Horwendil als Seeheld erworben, weckt die Eifersucht des Königs von Norwegen Koller (Collerus). Er sucht Jenen auf, um sich mit ihm zu messen. An einer Insel mitten im Meere [49] legen die Flotten Beider von verschiedenen Seiten an. Die Annehmlichkeit der Ufer lockt die Führer, das Innere der frühlingsgrünen Gehölze (interiora nemorum verna) zu durchstreifen, und sie begegnen einander ohne Begleitung. Ein Zweikampf wird alsbald beschlossen, doch verabreden sie, daß der Sieger den Besiegten ehrenvoll bestatten und, wer den Andern verwunde, ihm mit zehn Pfunden (talentis) Goldes büßen solle. Die Anmuth des frühlingsmäßigen Ortes (vernantis loci jucunditas) vermag nicht, sie vom Kampfe abzuhalten. Der kühne Jüngling Horwendil kümmert sich in seiner Hitze nichts um den Schild und faßt das Schwert mit beiden Händen. Koller fällt von seinen Streichen. Dem Vertrage gemäß setzt ihn Horwendil mit königlichem Begängnis in einem prächtigen Grabhügel bei. Dann verfolgt er Kollers Schwester Sela, gleichfalls eine Seeheldin, und erlegt auch sie. Nachmals erhält er die Tochter seines Oberherrn, des Dänenkönigs Rörik, Gerutha, zur Gemahlin und hat von ihr einen Sohn Amleth. Sein Bruder Fengo, neidisch auf solches Glück, stellt ihm nach und ermordet ihn. Auch nimmt er sich die Wittwe des Erschlagenen zur Frau. Amleth aber rächt in der Folge blutig den Tod des Vaters.

Durch alle historische Verkleidung sind hier dennoch die Grundzüge des alten Naturmythus unverkennbar. [50] Der jugendliche Held Horwendil, dessen Kühnheit (audacia) wiederholt hervorgehoben wird, ist wieder Örvandil der Kecke (hinn frækni). Der Gegner, mit dem er den Inselkampf, Holmgang, zu bestehen hat, heißt Koller, der Kalte [1], der von Norwegen kommt. Es ist der Sieg des jungen Keimes, des aufkeimenden Jahressegens, über den Frühlingsfrost, den Nordhauch, der besonders in jenen Gegenden auch dem Saatfelde Verderben droht. Die Bezeichnung der Frühlingszeit hat sich vollkommen erhalten. Örvandil, der in der früheren Sage noch erwartet wurde, ist nun gekommen.

[1] Kollr, assimiliert aus Koldr, wie in dem ähnlichen Namen Snækollr, Fornald. S. III, 713.

Aber er ist noch ebenso unbehutsam, als da er die Zehe herausstreckte. Er kämpft sogleich mit weggeschobenem Schilde, der Keim hat die schützende Hülse abgestreift. Dießmal jedoch ist er glücklicher, denn es ist günstigere Zeit und er selbst ist besser erstarkt, als da man ihn über die Eisströme trug. Der prächtige Grabhügel, den er seinem Gegner errichtet, ist wohl der hohe, dichte Halmenwuchs und die Buße von zehen Pfunden Goldes kann er mit goldenen Körnern zahlen (vgl. D. Rechtsalth. 672).

Die eigenthümliche Weise, wie Saxo den manigfaltigen Stoff, den er für sein Geschichtwerk vorfand, unter seine dänischen Königsreihen einordnete, macht es oft schwierig, das wirklich Zusammengehörende [51] auszusondern, die mythischen Namen von den historischen rein abzuscheiden. Im vorliegenden Fall ist der Königsname Rörik (isl. Hrærekr) nur der äußere Anhalt für verschiedene sagenhafte Erzählungen [1]. Dagegen verläugnet Gerwendil, Horwendils Vater, die mythische Verwandtschaft nicht. Ist Horwendil (Örvandill) der Arbeiter mit dem Pfeile, so ist Gerwendil (Geirvandill) der mit dem Speere [2] Der Name des Sohnes, der in der vorigen Fabel allein hervortrat, wird in dieser durch den des Vaters verdeutlicht. Der vollgewachsene Fruchthalm mit der spitzigen Ähre strebt wie ein Schaft mit dem Speereisen empor, der neukeimende, der von jenem abstammt, bringt nur wie eine Pfeilspitze heran; so ist Örvandil der Sohn Geirvandils. Gerutha erscheint in anderer Form (grôðr, grôði, feracitas, dänisch grœde) gleichartig mit Grôa, wie in der j. Edda Örvandils Frau heißt. Ob Fengo, Horwendils Bruder, Mörder und Ehenachfolger, und Sela, Kollers kriegerische Schwester, auch in die mythische Verwandtschaft einschlagen, muß, obgleich nicht unwahrscheinlich, doch in Ermanglung passender Etymo[52]logieen dahingestellt bleiben. Noch weniger ist bei der schon in Saxos Erzählung romanhaften Beschaffenheit der Sage von Amleth (Amlôði, Sn. Edd. 126. Vgl. Lex. isl. I, 29) zu

[1] Über Rörik s. P. E. Müller, Critisk Undersögelse af Danmarks og Norges Sagnhistorie ꝛc. Kiöbh. 1823. S. 41..

[2] Vgl. Anm. 20. geirr, m. hastile; Saxo gebraucht gleichmäßig Geruthus für Geirröðr. Die althochd. Form ist Kêr, wovon der entsprechende Name Kêrwentil, aus dem neunten Jahrhundert, Schmellers Bayr. Wörterb. II, 334. [IV, 106.]

ermitteln, ob sie mit dem Mythus, dem sie jetzt angereiht ist, nur durch spätere Willkür oder schon ursprünglich verbunden sei.

## 4. Thiâlfi.

Wie Thôr zu seinem Dienstgefolge, Thiâlfi und Röskva, gekommen, berichtet die j. Edda (49 f.) mit Folgendem:

Ökuthôr fährt mit Wagen und Böcken aus, mit ihm der Âse Loki. Sie nehmen Abends Herberge bei einem Bauer. Thôr schlachtet seine beiden Böcke, welche abgezogen und im Kessel gesotten werden. Er ladet dann den Bauer mit Weib und Kindern zum Essen und heißt sie die Knochen auf die Bocksfelle werfen. Thiâlfi, des Bauers Sohn, zerbricht mit seinem Messer das Schenkelbein des einen Bocks, um zum Marke zu kommen. Thôr bleibt die Nacht über, am Morgen aber hebt er den Hammer Miölnir und weiht damit die Felle. Da stehen die Böcke auf, doch hinkt der eine am Hinterfuße. Als Thôr bemerkt, daß das Schenkelbein zerbrochen ist, sagt er, der Bauer oder seine Leute müssen nicht verständig mit den Knochen [53] umgegangen sein. Groß ist des Bauers Erschrecken, als Thôr die Brauen senkt; was aber der Bauer von den Augen sieht, vor dessen bloßem Anblick glaubt er zusammensinken zu müssen. Thôr schlägt die Hände so fest um den Hammerschaft, daß die Knöchel weiß werden. Die Bauersleute rufen ihn flehentlich um Frieden an und bieten ihm Alles, was sie haben, zur Sühne. Als er ihre Furcht sieht, verläßt ihn der Zorn und er nimmt zum Vergleiche die Kinder des Bauers, Thiâlfi und Röskva. So werden diese Thôrs Dienstpflichtige und folgen ihm fortan beständig.

Das Ereignis ist hier an den Beginn einer abenteuervollen Reise Thôrs nach Útgard, dem unwirthsamen Jötunenlande, gestellt. Im Eddaliede von Hymir wird desselben unter andern Umständen gedacht. Auf der Rückfahrt Thôrs vom Gebiete des Eisriesen Hymir stürzt einer der Böcke halbtodt vorwärts, er ist schief geworden durch Anstiften des trugkundigen Loki; als bekannt wird dabei ausdrücklich vorausgesetzt, welchen Ersatz Thôr dafür von dem Gesteinbewohner (hraunbûi) empfangen habe, der seine beiden Kinder zum Entgelte gegeben (Hym. 36. 37). Dieses weist darauf hin, daß der Mythus vom Hinken des Bockes und der Erwerbung des Dienstgefolgs eine allgemeinere Bedeutung hatte, wodurch er verschiedener Anknüpfungen fähig war.

[54] Thiâlfi, der Arbeiter, der menschliche Fleiß beim Anbau der Erde, zeigt sich in dieser Eigenschaft am klarsten in der ebendarum

vorangestellten Fabel von Hrúngnir. Seine Schwester Röskva, die Rasche, ist ihm zugesellt als die unverdrossene Rüstigkeit, womit jene Arbeit betrieben wird, und dieselbe Bedeutung hat es, wenn Thialfi der fußrüstigste (fóthvatastr, Sn. Edd. 50), flinkeste, aller Menschen genannt wird. Die Lähmung und das Straucheln des Bockes auf dem Wege nach und aus jötunischen Gebieten bezeichnet Hindernisse, worauf Thórs Wirksamkeit in solcher Nähe stößt. Für diese Hemmung werden ihm Thialfi und Röskva zum Ersatz und damit entwickelt sich vollständig der Gedanke vom nothwendigen Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Thätigkeit zur Urbarmachung der Erde. Ohne daß der Gott vorgearbeitet, kann Menschenarbeit nichts fruchten, das war im Kampfe mit Hrúngnir dargestellt; aber da, wo das Wirken des Gottes aufhört, muß die menschliche Anstrengung ergänzend eingreifen, werden Thialfi und Röskva zu Thórs Gefolge berufen.

Nimmt man an, daß der Hindeutung des Eddaliedes in der Hauptsache der gleiche Mythus vorgelegen, welchen die j. Edda ausführlich erzählt, so muß es auch gestattet sein, diese Erzählung in einzelnen Zügen aus dem älteren Liede zu ergänzen und zu erläutern. Nach dem Liede war der trugkundige Loki Anstifter des Schadens, hier gewiss wie anderwärts [55] durch hinterlistigen Rath, und zwar indem er die Zerbrechung des Knochens anrieth, wodurch Thórs Fahrt gehemmt wird. So erhält Lokis Mitanwesenheit im Hause des Bauers Bedeutung, während sie in der j. Edda müßig ist. Der Bauer (Sn. Edd. bûi, bûandi) wird im Liede genauer als Bewohner des Steinichts (hraunbûi) bezeichnet. Es handelt sich vom Anbau eines steinigen Geländes; der Bauer ist mit den Seinigen zu Thórs Tische geladen, aber sie wollen allzu leichten Kaufes zum Marke kommen. So erlahmt Thórs Gespann, der Bauer muß nun selbst herhalten, er muß seine Kinder Thialfi und Röskva, seine eigene angestrengte Arbeit, in Thórs Dienst geben.

Die Wiederbelebung der am Abend bis auf die Knochen verzehrten Böcke mittelst des weihenden Hammers in der Frühe drückt aus, wie die den Winter über aufgezehrte Nahrung durch Thórs segnende Macht sich jährlich wiederherstelle. Der hier sinnbildlich angewandten Vorstellung, daß die aufbewahrten Knochen wieder belebt werden können, begegnet man in Sagen und abergläubischen Gebräuchen verschiedener Völker.

Thialfi wird im Zusammenhange weiterer Mythen von Thôr, als Begleiter des Gottes, die bisherige Darstellung seines Wesens bewähren. Hier ist noch eine Sage beizubringen, die ihn und ein von ihm abstammendes Geschlecht besonders angeht.

[56] Hinter dem alten Rechtsbuche der Insel Gotland wird über die erste Auffindung und Bebauung derselben Nachstehendes berichtet (Gutalag, herausg. von Schildener, Greifsw. 1818. S. 106 f.):

Gutland fand zuerst der Mann, welcher Thielvar hieß. Damals war Gutland so lichtlos, daß es Tags unterſank und Nachts oben war. Der Mann aber brachte zuerst Feuer auf das Land und seitdem sank es nicht wieder. Thielvar hatte einen Sohn, der Hafdi hieß; Hafdis Weib aber hieß Hvitastierna. Diese zwei wohnten zuerst auf Gutland. Die erste Nacht, die sie zusammen schliefen, träumte ihr, als wenn drei Schlangen in ihrem Schoße zusammengeschlungen wären und daraus hervorkröchen. Hafdi deutete diesen Traum so: „Alles ist mit Ringen gebunden, Bauland wird dieß werden und wir werden drei Söhne haben.“ Den noch ungeborenen gab er Namen: Guti soll Gutland haben, Graipr soll der zweite heißen und Gunfiaun der dritte. Diese theilten hernach Gutland in drei Theile, so daß Graipr das nördlichste Drittheil erhielt, Guti das mittlere und Gunfiaun das südlichste. Von diesen Dreien mehrte sich nachmals das Volk in Gutland.

Thielvar, Thialvar (so war das Wort als Eigenname auf einem Runenstein in Ostgotland zu lesen), ist, nur in anderer Ableitungsform, gleich[57]bedeutend mit Thialfi (Lex. myth. 607 f.). Thôrs Diener erscheint hier als erster Bearbeiter des bestimmten Inſellandes. Der Name Thorsborg, wie eine hohe Felsgegend daselbst hieß (Gutal. 107. 260), weist auch auf die Verehrung des Gebieters hin; auch von Thôr erhielten sich dort Sagen, wie noch weitere von Thialfar [1]. Das Feuer, welches Thielvar zuerst nach Gotland bringt, ist Bedingung und Sinnbild menschlicher Besitznahme und Ansiedlung; mit dieser wird das Land den nächtlichen, jötunischen Gewalten entrissen. Es ist als alter Rechtsgebrauch, besonders an nordischen Beispielen, nachgewiesen, von herrenlosem Lande sowohl, als erkauften Grundstücken, mittelst angezündeten Feuers Besitz zu ergreifen (D. Rechtsalth. 194 f. 941. Lex. myth. 541); damit hatte man sich das neue Grundeigenthum

[1] Lex. myth. 608*. 661 unter Beziehung auf Strelows Guthiland Cron. (Kiöbh. 1633).

geheiligt (helgat). In Thielvars Geschlechte sind, wie in so mancher ähnlichen Sage, Ortsbenennungen auf erst aus ihnen gebildete Personennamen zurückgeführt. Guti besitzt Gutland gerade so, wie Nor von Norwegen Besitz nahm. Auch von einigen der andern Namen sind Zeugnisse örtlicher Beziehung übrig, z. B. in den Ortsnamen Thialvars, Hvitastierna, weißer Stern (Gutal. 260). Die Dreitheilung der Insel in Nord-, Süd- und Mitteltheil [58] zeigt sich als eine altbestandene (ebd. XLI. 111. 113). Der Traum Hasdis von den drei Schlangen bezieht sich eben darauf und wird auch so von ihm ausgelegt. Wenn er sagt: „Alles ist mit Ringen gebunden, Bauland wird dieß werden;" so kann unter diesen Ringen entweder die mit dem Anbau überhaupt verbundene Abgrenzung und Umzäunung oder insbesondre die ringförmige, mit heiligen Bändern (vêbönd) gezogene Einhegung der Dingstätten des dreigetheilten Landes verstanden sein (vgl. D. Rechtsalth. 809 f.). Der Sinn der ganzen Genealogie ist, wie der ersten Ansiedlung die allmähliche Ausbreitung über die verschiedenen Bezirke der Insel folgte [1].

Die Besitznahme von dem noch unbewohnten Eilande mittelst des eingebrachten Feuers findet ihr Entsprechendes in einem zuvor aus der Saga von Thörstein Vikingssohn angeführten Mythus des forniotischen Kreises. Zwei Jarle, Veseti und Vifil, entführen die Töchter des Königs Hâlogi, um welche sie vergeblich geworben, und lassen sich mit ihnen auf fernen Eilanden nieder, der erstere mit Eysa auf Bornholm (Borgundarhôlmr), der letztere [59] mit Eimyria auf Vifilsey (Fornald. S. II, 384 f.) Wenn die Eltern, Hâlogi und Glöd, Hochlohe und Glut, noch ganz dem ungebundenen Geschlechte Forniots angehören, so treten ihre sanfteren Töchter, deren beider Namen Asche, Glutasche, bedeuten, in Gemeinschaft mit der Menschenwelt. Wie Thiâlfi das erste Feuer nach Gotland bringt, so führen Veseti und Vifil nach andern Inseln des Belts den Keim der heiligenden Flamme, des friedlichen Heerdfeuers; Veseti ist wörtlich der Stifter heiliger Stätten, Vifil [2] der Freier, Weibnehmer, in dessen neubegründetem Hauswesen zur Einweihung

[1] Nach § 11 der Erzählung (Gutal. 111 f.) gieng ebenso der kirchliche Anbau des Landes von den drei Kirchen aus, deren je eine in jedem Drittheil der Insel erbaut war, und es scheint, daß diese ältesten Kirchen an vormaligen Dingstätten gegründet wurden (ebd. 264).

[2] Vîfill, analog mit bidill, m. procus; vgl. Lex. isl. s. v. vîfandi.

das erſte Feuer aufgemacht wird (vgl. D. Rechtsalth. 195. Lex. myth. 540 *). Vielleicht iſt es auch noch als Überreſt ſinnbildlicher Darſtellung zu betrachten, wenn im Verfolge der Saga Viſil und ſeine Hausfrau Eimyria, beide gealtert, am eingeſunkenen Heerdfeuer, das nur dämmernde Helle gibt, Abends beiſammenſitzen (Fornald. S. II, 388).

Mehr in geſchichtlichem Lichte ſtehen die Anſiedlungen auf der Hauptinſel Island. Doch hat das Buch, welches eigens davon handelt (Islands Landnâmabôk, Havn. 1774), Züge verzeichnet, die mit dem bisher Ausgeführten wohl zuſammenſtimmen. Einer der dortigen Anſiedler, Thôrkell, führt den Beinamen [60] Thiälfi (Landn. 350). Ein beſondrer Verehrer Thôrs, Thôrôlf Moſtrarſkegg, wirft bei der Anfahrt gegen Island die aus Norwegen mitgenommenen Pfeiler des Ehrenſitzes, auf welchen Thôrs Bildnis ausgeſchnitzt iſt [1], über Bord, damit Thôr da an das Land komme, wo er wolle, daß der Einwandrer ſich anbaue; dabei gelobt Thôrôlf, allen Landbeſitz, den er einnehmen würde, dem Thôr zu heiligen und nach demſelben zu benennen. Er nennt dann auch ſein Landgebiet Thôrsnes, ſtiftet dem Thôr ein Gotteshaus und gründet da, wo Thôr an den Strand getrieben, eine heilige Dingſtätte (ebd. 92 f. vgl. 134). Eine andere Saga (Eyrbygg. 8) meldet noch weiter, daß Thôrôlf vor Unternehmung der Fahrt ſeinen lieben Freund (âstvin sinn, vgl. Egils S. 616) Thôr befragt, und als Dieſer ſolche angerathen, das meiſte Holzwerk von Thôrs Tempel mitgenommen habe, ſammt der Erde unter dem Geſtelle, worauf Thôr geſeſſen. Wer ſo die geweihten Pfeiler oder das heimiſche Gotteshaus im neuen Beſitzthum wieder aufſtellte, der konnte füglich Veſeti (sacra collocans) genannt werden. [2] Das erſtangeführte Buch gibt [61] mehrere Beiſpiele vom Auswerfen der Hochſitzſäulen zur Leitung der Ankömmlinge, ſowie von der Beſitznahme durch Feuer. Aber auch das kommt darin vor, daß der Anfahrende jenes Auswerfen der Pfeiler für unzuverläſſig hält und lieber zu Thôr ſelbſt fleht, um durch die Richtung, die Dieſer dem Schiffe geben ſoll, an die rechte Stelle gewieſen zu werden (Landn.

[1] Man findet es auch am Vordertheile des Schiffes, Fornm. S. II, 324.

[2] Vgl. Eyrbygg. 10: „hann setti bæ.“ Fornm. S. III, 216: „setti bû.“ Nicht unbedeutſam heißt ein Sohn Veſetis: Bûi (Fornald. S. II, 385), Bewohner, Anwohner. [Vgl. Fornm. S. XI, (Jômsvîk. S.) 77 ff., wo Veſeti und Bûi als hiſtoriſche Perſonen.]

210. 211. Vgl. 229)[1]. Daß Thôr schon das Stammland Norwegen, durch Bezwingung der Riesenweiber, den Einwanderern baulich gemacht, ist bei den Mythen von Forniot gezeigt worden. Überall bricht er seinem Diener Thiâlfi die Bahn und wo Dieser auch für sich erscheint, ist doch Thôr im Hintergrunde zu denken.

## 5. Skrŷmir.

Die j. Edda fährt fort (50 bis 61):

Nachdem Thôr die Kinder des Bauers zur Sühne empfangen, läßt er die Böcke dort zurück und zieht mit Loki, Thiâlfi und Röskva ostwärts nach Jötunheim und zum tiefen Meer, über das sie fahren. Als sie an das Land gestiegen und eine kleine Weile gegangen, zeigt sich vor ihnen ein großer Wald, durch den sie den ganzen Tag über [62] wandern. Thiâlfi, aller Männer fußrüstigster, trägt Thôrs Tasche, aber Speisevorrath ist nicht leicht zu erlangen. Ihr Nachtlager nehmen sie in einem großen Hause, dessen Thür gleichbreit mit dem Hause selbst ist. Um Mitternacht entsteht großes Erdbeben, der Boden unter ihnen schüttert und das Haus erbebt. Sie flüchten sich in einen Anbau, den sie zur rechten Hand am Hause finden. Thôr setzt sich in die Thür, die Andern sind innerhalb und fürchten sich. Er aber hält den Hammerschaft und gedenkt sich zu wehren. Da hören sie großes Gebraus und Geräusch. Bei Tagesanbruch geht Thôr hinaus und sieht nicht weit von sich im Walde einen großen, schlafenden Mann liegen, der gewaltig schnarcht. Da merkt er, wie es in der Nacht sich verhalten. Er umspannt sich mit den Stärkegürteln und ihm erwächst Âsenstärke. Indem erwacht der Mann und steht hastig auf. Da wagt Thôr, das eine Mal, nicht, mit dem Hammer nach ihm zu schlagen, und fragt ihn nach dem Namen. Jener nennt sich Skrŷmir. „Dich," sagt er, „brauch' ich nicht um den Namen zu fragen; ich weiß, daß du Âsathôr bist; aber wohin hast du meinen Handschuh geschleppt?" Damit streckt Skrŷmir den Arm aus und hebt seinen Handschuh auf. Thôr sieht nun, daß er denselben diese Nacht zur Herberge gehabt, das [63] Nebenhaus aber war der Däumling des Handschuhs. Skrŷmir bietet sich ihm zum Reisegenossen an; auch schlägt er vor, ihren Speisevorrath zusammenzulegen. Nachdem Thôr eingewilligt, bindet Skrŷmir Alles in Einen Bündel, den er auf seinen Rücken nimmt. Er geht den Tag über mit großen Schritten voran, die Nachtherberge sucht er unter einer großen

[1] Ausführlicher, doch in andrer Ansicht vom Wesen Thôrs, handelt von diesen Orakeln und Tempelgründungen Leo: Über das Leben in Island ꝛc. in Raumers histor. Taschenb. 1835, S. 382 ff. 433 ff.

Eiche. Hier heißt er sie den Speisebündel nehmen und sich ein Nachtessen bereiten. Er selbst legt sich schlafen und schnarcht mächtig. Thôr aber, was unglaublich scheint, ist nicht im Stande, die Riemen des Bündels aufzuknoten. Darüber wird er zornig, faßt Miölnir mit beiden Händen, setzt den einen Fuß gegen Skrȳmir vor und schlägt ihn auf's Haupt. Skrȳmir erwacht und fragt, ob ihm ein Blatt auf den Kopf gefallen sei. Um Mitternacht, als Skrȳmir wieder schnarcht, daß es im Walde donnert, wiederholt Thôr den Schlag mitten auf Skrȳmirs Wirbel, so daß das Hammerende tief in den Kopf dringt. Da erwacht Skrȳmir und fragt: „Fiel mir eine Eichel auf den Kopf?“ Zum dritten mal, kurz vor Tagesanbruch, schwingt Thôr den Hammer mit aller Kraft auf Skrȳmirs Schläfe; bis zum Schafte dringt der Hammer ein. Skrȳmir aber erhebt sich, streicht sich die Wange und spricht: „Sitzen Vögel auf dem Baume über mir? mir [64] kam vor, da ich erwachte, als fiele mir Moos von den Ästen auf den Kopf. Wachst du, Thôr? Zeit wird nun sein, aufzustehen und sich anzukleiden. Nicht weit habt ihr mehr zu der Burg, die Útgard heißt. Ich hörte, daß ihr unter euch rauntet, ich sei kein kleingewachsener Mann; aber dort werdet ihr größere Männer sehen. Nun will ich euch heilsamen Rath geben: überhebt euch nicht zu sehr! nicht werden Útgardsloki's Hofmänner von solchen Burschen stolze Worte dulden; besser würdet ihr gar umkehren. Wollt ihr aber weiter reisen, so ziehet ostwärts! mein Weg geht nun nordwärts nach diesen Bergen, die ihr jetzt werdet sehen können.“ Da wirft Skrȳmir den Speisebündel auf seinen Rücken und wendet sich quer hinweg von ihnen in den Wald, und nicht ist gemeldet, daß die Æsen ihm Glück auf den Weg wünschten. Thôr wandert mit seinen Gefährten bis Mittags; da sehen sie auf dem Feld eine Burg stehen, über die sie nur mit zurückgebogenem Nacken wegschauen können. Sie gehen zum Thore, vor dem ein verschlossenes Gatter ist. Thôr vermag nicht es zu öffnen, darum kriechen sie zwischen den Latten hinein. Sie gehen in eine große, offene Halle, wo sie auf zwei Bänken viele, meist hochgewachsene Männer sehen. Sofort kommen sie vor den König Útgardsloki und grüßen ihn; [65] er aber blickt sie verächtlich an und fragt, höhnisch lächelnd, ob der kleine Bursch da Ökuthôr sei. Weiter fragt er, welcher Künste oder Fertigkeiten sie kundig seien. Loki, der zuhinderst gieng, rühmt sich, daß Keiner hier innen sei, der seine Speise hurtiger aufessen könne, als er. Útgardsloki läßt Dieß für eine Kunst gelten und heißt den Logi von der Bank vortreten, um sich gegen Loki zu versuchen. Es wird ein Trog auf den Estrich der Halle gebracht und mit Fleisch gefüllt. Loki setzt sich an ein Ende, Logi an das andre, und sie essen auf das Hurtigste, bis sie sich mitten im Troge begegnen. Da hat Loki alles Fleisch von den Knochen abgegessen, Logi aber hat Fleisch und Knochen zusammt dem Troge verzehrt und es bedünkt nun Alle, daß Loki das

Spiel verloren habe. Nach Dieſem wird außen auf ebenem Felde ein Wettlauf zwiſchen den jungen Geſellen Thiálfi und Hugi, einem Diener Útgardsloki's, veranſtaltet. Beim erſten Lauf iſt Hugi ſo ſehr voran, daß er am Ende der Bahn ſich umwendet, dem Thiálfi entgegen. Gleichwohl geſteht Útgardsloki, daß noch kein Raſchfüßigerer hieher gekommen. Sie beginnen den zweiten Lauf und als Hugi am Ende der Bahn ſich umwendet, iſt er einen guten Pfeilſchuß von Thiálfi. Im dritten Laufe hat Dieſer noch nicht die Mitte der Bahn erreicht, [66] als Hugi ſich am Ende derſelben umwendet. Nun fragt Útgardsloki nach den Künſten Thór's, von deſſen Thaten ſo große Sagen gehen. Thór ſagt, er wolle am liebſten ſich mit Jedem im Trinken meſſen. Útgardsloki ruft ſeinen Schenken und heißt ihn das Horn bringen, woraus die Hofleute zu trinken pflegen. „Aus dieſem Horne," ſpricht er, „ſcheint uns wohl getrunken, wenn es auf einen Trunk leer wird; Einige trinken es auf den zweiten aus, Keiner aber iſt ein ſo ſchwacher Trinker, der es nicht auf drei leerte." Thór beſchaut ſich das Horn und es erſcheint ihm nicht zu groß; wohl iſt es ziemlich lang, er aber iſt ſehr durſtig. Er hebt an zu trinken und ſchlingt gewaltig; als er aber nachſieht, wieviel ausgetrunken ſei, ſcheint ihm faſt ſoviel im Horne zu ſein als vorher. Thór ſetzt zum zweiten mal an, um einen größern Trunk zu thun, aber noch immer will die Spitze des Hornes nicht genugſam hinauf, und als er es vom Munde nimmt, ſcheint weniger abgegangen als auf's erſte mal. Doch kann man jetzt das Horn tragen ohne zu verſchütten. Zornig über Útgardsloki's Spottreden, trinkt Thór nochmals ſo ſtark und lang als möglich und nun iſt mehr als zuvor ein Abgang bemerklich. Da giebt er das Horn zurück und will nicht mehr trinken. Doch iſt er bereit, noch ein Spiel zu verſuchen. [67] Da ſpricht Útgardsloki: „Junge Burſche pflegen hier, was wenig heißen will, meine Katze von der Erde aufzuheben; nicht wagt' ich Solches dem Áſathór vorzuſchlagen, hätt ich nicht zuvor geſehen, daß du viel weniger vermagſt, als ich dachte." Alsbald kommt eine graue, ziemlich große Katze gelaufen; Thór faßt ſie mit der Hand mitten unterm Bauche, die Katze krümmt den Rücken, und als Thor ſoweit aufhebt als er vermag, lüpft ſie einen Fuß; weiter bringt Thór dieſes Spiel nicht. Útgardsloki ſpricht: „Das Spiel lief ſo ab, wie ich mich deß verſehen; die Katze iſt ziemlich groß, Thór aber iſt kurz und klein neben den anſehnlichen Männern, die hier bei mir ſind." Hierauf Thór: „So klein ihr mich nennt, ſo komme nun Jeder her und ringe mit mir! jetzt bin ich zornig." Útgardsloki ſieht ſich nach der Bank um und antwortet: „Keinen ſeh' ich hier innen, den es nicht eine Kleinigkeit bedünkte, mit dir zu ringen. Aber ruft mir gleich die Alte her, meine Amme Elli! mit ihr ringe Thór, wenn er will! ſie hat ſchon Männer niedergeworfen, die mir nicht ſchwächer vorkamen denn Thór." Thór muß nun mit dem alten Weibe

ringen, aber je mehr er sich anstrengt, um so fester steht sie; zuletzt schlägt sie ihm ein Bein unter, er schwankt und fällt auf das eine Knie. Da heißt Útgardsloki [68] aufhören, bewirthet die Gäste wohl und begleitet sie am Morgen zur Burg hinaus. Beim Abschied aber fragt er, wie Thôr mit seiner Reise zufrieden sei, oder ob er einen Mächtigern, als er selbst, getroffen habe. Thôr gesteht, daß er nicht ehrenvoll bestanden und übel zufrieden sei. Da spricht Útgardsloki: „Nun du wieder aus der Burg bist, will ich dir die Wahrheit sagen, daß, wenn ich lebe und Macht habe, du niemals wieder hereinkommen solltest; auch wär' es nimmer geschehen, wenn ich vorher gewust hätte, daß du so große Kraft besitzest, womit du uns nahezu in großes Unglück gebracht hättest. Aber ich habe dir Blendungen vorgemacht. Gleich als ich euch im Walde traf und du den Speisebündel lösen solltest, da hatte ich ihn mit Eisendrath zugebunden und du fandest nicht, wo du ihn öffnen solltest. Hernach führtest du auf mich mit dem Hammer drei Schläge, wovon der erste der geringste und doch so stark war, daß er mein Tod geworden wäre, wenn er getroffen hätte; aber du hast bei meiner Halle einen Felsstock und oben darinne drei viereckige Thäler gesehen, deren eines besonders tief ist, das sind deine Hammerspuren; den Felsstock hielt ich vor den Schlag, du aber sahest es nicht. So war es auch mit den Spielen, worin ihr euch mit meinen Hofleuten maßet. Loki war sehr hungrig [69] und aß hastig, aber der, welcher Logi hieß, war Wildfeuer (villieldr, Blitz[1]) und verbrannte das Fleisch und den Trog zugleich. Als sodann Thialfi im Laufe mit Dem stritt, welcher Hugi hieß, das war mein Gedanke (hugi minn) und nicht war zu erwarten, daß Thialfi es mit dessen Geschwindigkeit aufnehmen könne. Als aber du aus dem Horne trankst und es dir langsam abzunehmen schien, da geschah, was ich nicht für möglich gehalten hätte; das andre Ende des Hornes war außen im Meere, was du nicht sahest; wenn du aber jetzt zum Meere kommst, so wirst du sehen können, welchen Abmangel du darein getrunken hast; das nennt man jetzt Ebbe. Als du hernach die Katze lüpftest und ihr einen Fuß von der Erde hobst, da erschracken Alle, die es sahen; diese Katze war die Midgardsschlange, die um alle Lande liegt, und kaum war dieselbe lang genug, daß Schweif und Haupt die Erde berührten, denn so hoch streckte du den Arm auf, daß nicht weit zum Himmel war. Ein groß Wunder war es auch um den Ringkampf, den du mit Elli rangst, indem Keiner ward noch werden wird, den nicht, wenn er so bejahrt ist, daß Elli ihn erreicht, das Alter (elli, f. senectus) zu [70] Falle brächte. Nun müssen wir uns trennen und es wird beiderseits besser sein, wenn ihr nicht öfter mich zu besuchen kommt; auch werd ich ein andermal meine Burg mit

[1] Vgl. Schmeller, Bayr. Wörterb. I, 553: Wildfeur.

solchen oder andern Täuschungen schirmen, daß ihr keine Macht über mich erlanget." Als Thôr diese Rede gehört, will er den Hammer vorschwingen, aber nirgends mehr sieht er Útgardsloki. Er wendet sich zurück nach der Burg, sie zu brechen, da sieht er weite und schöne Grasfelder, aber keine Burg. Hierauf kehrt er um und zieht seines Weges bis er wieder nach Thrúdvâng kommt.

In zwei Eddaliedern (Harb. 26. Æg. 60) muß Thôr den Vorwurf hören, daß er sich in den Handschuh des Riesen oder in des Handschuhs Däumling furchtsam verkrochen. In einem dieser Lieder (Æg. 62) wird ihm noch besonders vorgerückt: „Scharf bedünkten dich Skrýmirs Riemen und nicht vermochtest du damals zur Reisekost zu gelangen und wurdest bei gesundem Leibe von Hunger verzehrt." Der Name Útgardsloki kommt nicht in den Liedern vor, ebenso wenig eine Anspielung auf die übrigen Abenteuer in Útgard. In der j. Edda selbst ist kein andrer Mythus in solcher Breite ausgeführt, wie dieser, so daß er zwar nicht in den Grundzügen, doch in Einzelheiten der Ausführung späteres Gepräge trägt. Weit mehr noch ist Letzteres der Fall mit der Erzählung [71] Saxos (VIII, 164 bis 166) von einer Seefahrt, welche Thorkill auf Befehl des Dänenkönigs Gorm zum Útgardsloki (Ugarthilocus, vgl. IX, 175: Utgarthia) unternimmt. Er findet denselben in entlegenem Lande, wo ewige Nacht herrscht, tief in einer Höhle an Händen und Füßen mit ungeheuren Ketten belastet, was eine augenscheinliche Verwechslung mit dem von den Göttern gefesselten Âsaloki ist (Müller, crit. undersög. 145). Saxo sucht auch hier den Mythen, die er selbst schon in sehr getrübter Gestalt empfangen haben mochte, historischen Anhalt zu geben.

Den Gegensatz zu Âsgard und Midgard, den von Göttern und Menschen bewohnten Gebieten, bildet in den Eddaliedern Jötunheim, die Riesenwelt. Sie liegt von jenen aus ostwärts, nach welcher Seite den Norwegern die rauhe Gebirgskette lag. Dorthin gehen Thôrs Ostfahrten, um Jötune zu schlagen, wovon so häufig die Rede ist (Æg. 60. Harb. 23. vgl. þrym. 5. 10. Grimn. 41). Auch im vorliegenden Mythus zieht er ostwärts nach Jötunheim, über das tiefe Meer und durch großen Wald, zu der Riesenburg Útgard (Útgarðr, in Zusammensetzung Pluralform), deren Name noch schärfer die Lage außerhalb jener beiden Gebiete [1] und damit den Sinn [72] der ganzen Sage ausspricht. Diese zeigt den Âsen und den Menschen, Thôr und Thialfi,

[1] Vgl. Sax. VIII, 164: „extramundani climatis."

jenseits der Grenze, die ihrer Macht und Anstrengung gezogen ist (Müller, a. a. O. 142 f.), und auf dem Boden, wo das Jötunengeschlecht sich in seinem Rechte befindet. Der Name des Riesenkönigs, Útgardsloki (Útgarðaloki), bezeichnet weiter dieses Verhältnis. Loki (der Endiger) in Útgard steckt der bildenden Äsenmacht in ihrer räumlichen Ausdehnung ein Ziel. Er kann aber zugleich auch als Ásaloki gegenwärtig sein, als gewöhnlicher Gefährte der Äsen, wo es gilt, sie nach Zeit oder Raum dem Ende ihrer Macht entgegenzuführen. Übrigens kennt die Liederedda nur den Namen Skrýmir, Possentreiber, Praler [1], wie auch in der prosaischen Erzählung, bei der Begegnung im Walde, der Riese sich nennt. Zwar betreffen die Anspielungen in den Liedern eben nur diesen Theil der Fabel, aber auch die nachfolgenden Wettkämpfe in Útgard sind voll ähnlicher Vorspieglungen und Blendungen, wie sie schon im Walde vorkamen, und jener Name kann daher mit gleichem Recht auch auf die späteren Abenteuer bezogen werden. Nachdem Thôr seine Machtgrenze überschritten hat, ist er in fortwährenden Täuschungen über das Maß seiner Kräfte befangen.

[73] Dieser Mythus ist ein Gegenstück zu Thôrs siegreichen Kampffahrten überhaupt und dann insbesondre zu seinem Kampfe mit Hrúngnir. An der Ländergrenze, bei den Steingehegen, konnte Thôr des Steinriesen und Thialfi des Lehmjötuns mächtig werden, aber weiter hinaus, nach Útgard, ist all ihr Kraftaufwand vergeblich. Schon am Anfang ihrer Fahrt, beim Bewohner des Steinichts, wird Thôrs Bock hinkend. Zwar schließen sich dafür Thialfi und Röskva ihm an, womit der Bezug auch dieser Fabel auf die Urbarmachung der Erde genügend angezeigt ist; allein der Weg führt durch weiten Wald, wo der Speisevorrath aufhört. Der Riesenhandschuh, darin sie übernachten, ist eine Steinkluft mit ihrer Nebenhöhle. Der Riese selbst, von dessen Schnarchen es im Walde donnert, ist das sturmschnaubende Felsgebirg. Vergeblich gürtet sich Thôr zu gewaltigen Hammerschlägen; werden auch nachmals die Spuren des Hammers als Vertiefungen im Felsstocke sichtbar, der Riese selbst bleibt unangetastet und hält den Speisesack fest zugeschnürt; Thôr kann hier wohl Felsen kerben, aber nimmermehr nährende Frucht dem Steingrunde abringen. Die Wettkämpfe in Útgard scheinen zwar

[1] Lex. isl. s. v. skrum, skruma, skrýmnir.

den Mythus über den nächsten Bezug auf die versuchte Bezwingung des Steinreichs hinauszuspielen, anderartige mythisch-allegorische Wesen, Logi, die Flamme, Hugi, der Gedanke, Elli, das Alter, kommen auf [74] die Bahn, das Meer wird zur Ebbe getrunken und die erdumgürtende Schlange gelüpft. Allein eben diese bunte Mischung verräth, daß die aufgezählten Wesen hier keine selbständige Geltung haben, daß hier keine Deutung im Besondern zu versuchen, sondern nur die allgemeine anwendbar sei, wonach alles Einzelne im gemeinsamen Ausdrucke der Unmöglichkeit zusammentrifft. So wenig die verzehrende Gewalt des Wildfeuers überboten, die Schnelligkeit des Gedankens überflügelt, dem niederwerfenden Alter widerstanden, das Meer ausgetrunken, die Midgardsschlange dem Ocean enthoben werden kann, so wenig wird Útgard vom Gott in der Zeit und dem Menschen in seinem Gefolge gänzlich bezwungen werden. Lokis allmäliges Zehren, Thiálfis Raschheit, Thórs Asenstärke selbst, die das Ungeheure vollbringt, aber doch zuletzt ihre Grenze findet, sind mit ihren Gegensätzen hier Bild im Bilde, mythischer Ausdruck im Mythus, und so sind die Blendungen, welchen die Helden unterliegen, auch auf die Darstellung übergegangen. Útgardsloki bemüht sich am Ende noch selbst, die Täuschung durch seine planen Erklärungen aufzuheben, welche freilich nur dem prosaischen Nacherzähler beizumessen sind, während im Mythenliede, wenn ein solches auch hiebei zu Grunde lag, die Lösung wie gewöhnlich dem Hörer überlassen blieb.

## [75] 6. Sif.

Eine der vielen Benennungen des Goldes in der Skaldensprache war: Sifs Haar (haddr Sifiar [1]). Der Grund derselben wird so angegeben (Sn. Edd. 130 bis 132):

Loki, Laufeys Sohn, hatte trügerischer Weise Sifs Haar alles abgeschoren. Als Thór, ihr Gatte, dessen gewahr wird, ergreift er Loki und würde ihm alle Knochen zerschlagen haben, wenn er nicht geschworen hätte, von den Schwarzálfen zu erlangen, daß sie aus Golde der Sif ein Haar machen, das wie natür-

[1] Haddr, m. bedeutet nach Sn. Edd. 205: Frauenhaar; doch ist zweifelhaft, ob eigentlich oder nicht, indem das Wort an einigen Stellen auch für Haartuch, Haarschleier gebraucht sein kann; vgl. Sæm. Edd. 213 a. 267 b. Kormaks S. 26. Über den Ausdruck: „sem annat hár“ (Sn. Edd. 130) s. J. Grimm, Reinhart Fuchs (Berl. 1834) CCLVII.

liches wachse. Hierauf begibt sich Loki zu den Zwergen, die Ivaldis Söhne heißen, und diese machen das Frauenhaar. Loki bringt es dem Thôr und dasselbe wächst fest, sobald es auf Sifs Haupt kommt.

Dieser Mythus ist der einzige, in welchem Thôrs Gattin bestimmter in das Bild tritt. Er läßt aber auch über ihr Wesen kaum einen Zweifel übrig. Sif, die schönhaarige Göttin (Sn. Edd. 119), ist das Getreidefeld, dessen goldener Schmuck im Spätsommer abgeschnitten, dann aber von unsichtbar wirkenden Erdgeistern [76] wieder neu gewoben wird. Damit stimmen auch die anderwärtigen Erwähnungen dieser Göttin überein.

Das Wurzelwort Sif, sonst noch in mehrfachen Ableitungen und Zusammensetzungen vorhanden [1], bedeutet Sippe, Verwandtschaft; wohl geeignet für die gröste aller Sippschaften, das zahllos wuchernde Geschlecht von Halmen, Ähren, Körnern. Sif ist mit Thôr vermählt, dem göttlichen Freund und Beschützer des Feldbaus. Als der Steinriese Hrûngnir sie zu rauben droht (Sn. Edd. 107), da wird Thôr der Rächer dieser Prahlerei. Unter den vielen Namen Jörds, der Erde, wird in den Denkversen (Sn. Edd. 220) auch Sif aufgezählt. Die Möglichkeit dieses Gebrauchs in der Dichtersprache dient obiger Deutung zur Gewähr. Das Getreidefeld, als eine besondre Gestaltung der Erde, konnte im rechten Zusammenhange synonym mit dieser gebraucht werden; darum besteht aber nicht minder der Unterschied des Allgemeinen und Besondern, Sif ist Thôrs Gattin, Jörd seine Mutter, und letztere heißt daher Sifs Schwieger (Sn. Edd. 123). Der schönen Haare wird Sif durch den Trug Lokis beraubt, der hier, seinem ganzen Charakter gemäß, die Neige des Sommers, die Reife des Feldschmuckes für die Sichel, darstellt. In einem der Eddalieder (Æg. 54) rühmt sich Loki, den Hlôrridi zum Hanrei gemacht zu haben, mag Dieß nun auf Umstände des vorliegenden Mythus in einer [77] vollständigern Gestalt, oder auf eine anderweitige besondre Fabel vom Ende des Sommers sich beziehen. Den Schluß der Sommerzeit mit der Ernte bezeichnet es auch, daß der Wintergott Ullr ein Sohn Sifs, von ungenanntem Vater, und damit Thôrs Stiefsohn ist (Sn. Edd. 105). Thôr zwingt Loki, von den Zwergen, den Söhnen Ivaldis (des innen Waltenden?), neues, goldenes Haar für Sif herbeizuschaffen. Damit lenkt sich die Betrachtung

[1] [Vgl. Altdeutsche Wälder 1, 147, Note 33.]

auf die Natur des Zwergevolks zurück, wie solche schon in der Geschichte seines Ursprungs begründet ist. Aus des Urriesen Fleisch und schwärzlichen Knochen, d. h. aus Erde und Gestein erschaffen, haben sie fortwährend ihre Wohnung in der Erde und in Felsen, und diesem Leben in der Finsternis gemäß heißen sie auch, nach der j. Edda, Schwarzälfe (Sn. Edd. 34. 130. 136). Sie sind die unsichtbaren Naturkräfte, die im Erdenschoße die leuchtenden Erze, das verführerische Gold und das gewaltige Eisen, hegen und bereiten, deren Werk die wunderbar kunstreichen Gewächse sind, die aus dem dunkeln Grunde hervorkommen. Sie sind Schmiede, in deren verborgener Esse Geräthschaften, Waffen, Schmuck der Götter und Göttinnen gefertigt werden.[1] [78] Der Mythus von Sifs Haaren erweitert sich zu einer größeren Erzählung vom Wettstreit der Zwerge in Bereitung der trefflichsten Götterkleinode, unter denen dem Hammer Thórs der Preis zuerkannt wird, nur daß der Schaft ziemlich kurz ausgefallen ist (Sn. Edd. 132. Vgl. Sax. III, 41), was sich auf die Form der Donnersteine zu beziehen scheint. Der Zwergname ist allerdings auf manche Erscheinungen und Verhältnisse in der Natur ausgedehnt worden, in denen sich, ohne daß sie aus dem Innern der Erde hervorgehen, überhaupt ein stilleres Wirken, eine sinnreiche, kunstmäßige Einrichtung offenbart; als Verfertiger der Haare Sifs aber erweisen sich die Zwerge ganz in ursprünglicher Wirksamkeit und vollbringen das Meisterstück der stillarbeitenden Erdkraft, das staunenswerthe Goldgeschmeid einer vollen Ernte. Der spätere isländische Sprachgebrauch hat den Mythus sehr in das Enge gezogen, indem jetzt nur noch ein kleines, lichthaariges Kraut Sifs Haar (haddr Sifar, polytrichum aureum, Lex. myth. 691) genannt wird.

## 7. Alvîs.

Eddalied von Alvîs (Sæm. Edd. 48 bis 51):

Der Zwerg Alvîs, der unter der Erde wohnt und unterm Stein Stätte hat, will eilig seine Braut, Thórs Tochter, die schönglänzende, schnee[79]weiße

[1] Lex. isl. I, 160: „dverga-smidi, n. fabrica affabre et artificiose elaborata.“ Vgl. Lex. myth. 53***. Faye, 21. Im Schwedischen wird das kunstreiche Gewebe der Spinne Zwergsnetz (dvergsnæt) genannt, Ihre, Glossar. Sviogoth. (Upsal. 1769) I, 373. II, 241.

Jungfrau, heimholen. Vingthôr, dem Zwerge noch unerkannt, tritt entgegen und erklärt, daß ein Bleichnasiger, der wohl heute Nacht bei Leichen gewesen, ein Thursengleicher, nicht zur Braut geboren sei. Alvîs beruft sich auf unverbrüchliche Verheißung. Thôr will diese doch aufheben, er allein, als Vater, habe über die junge Maid zu verfügen und nicht sei er daheim gewesen, als die Verheißung geschehen. Er nennt sich auf die Frage des Zwerges und wiederholt, daß die Heirath ohne seine Zustimmung nicht zu Stande kommen werde. Der Zwerg hofft, diese doch zu erlangen, und Thôr willigt ein, wenn der weise Gast Alles, was er wissen wolle, aus jeder Welt zu sagen vermöge. Alvîs ist bereit, die Probe zu bestehen, denn alle neun Welten hat er durchfahren und der Wesen jedes kennen gelernt. In einer Reihe von Fragen und Antworten gibt nun Alvîs Bescheid, wie Erde, Himmel und Gestirne, Wolken, Wind und Windstille, Meer, Feuer, Baum, Nacht, Saat und Bier bei den verschiedenen Wesenklassen, bei Menschen, Âsen, Vanen, Jötunen, Âlfen, Zwergen, verschieden benannt seien. Am Schlusse gesteht Thôr, daß er niemals mehr alte Kunden in einer Brust gefunden habe; doch überlistet sei der Zwerg, oberhalb der Erde von Tag und Sonnenschein überfallen.

[80] Die Eddalieder, welche Belehrung über einen größeren Umfang mythischer Gegenstände zum Zwecke haben, gebrauchen als Rahmen hiezu irgend eine Handlung oder Situation, die wieder der Mythenwelt entnommen ist und mit dem Inhalt nicht immer in näherem Zusammenhange steht. Selbst noch die manigfaltigen Erzählungen der prosaischen Edda sind in solche Fassungen eingereiht. Im Liede von Vafthrûdnir (Sæm. Edd. 31 bis 38) muß ein Wettgespräch Odins mit diesem Jötun, wobei es um das Haupt geht, zur Form der Belehrungen dienen, im vorliegenden Lied ein Frageſpiel Thôrs mit dem Zwerge Alvîs, wobei es die Braut gilt. Wie dem Jötun das Beiwort der Allkluge (alsvidr) gegeben wird, so führt der Zwerg den Namen Allkundig (Alvîs); beide sind in allen neun Welten bewandert (Vafþr. 43. Alv. 9), beider Wissen besteht in alten Runen (Vafþr. 1. 42. 43. 55. Alv. 36), geheimen Kunden aus der Urwelt. Diese formelle Ähnlichkeit der beiden Lieder läßt annehmen, daß das unzweifelhaft jüngere von Alvîs eine Nachahmung des älteren von Vafthrûdnir sei. An die Stelle des mythologischen Inhalts ist in jenem ein sprachlichpoetischer getreten, zu dessen Aufnahme sich ein alter Mythus von Thôr und dem Zwerge darbot. Alvîs, der sich gleich dem Jötun der Erfahrenheit in allen neun Welten rühmt, erprobt solche als Bekanntschaft mit der Sprache

[81] aller Wesenklassen. Übrigens haben die Synonyme, die er aufzählt, nur geringen Theils eine anschauliche Beziehung zu der eigenthümlichen Natur der Wesen, in deren Sprache sie gehören sollen. Einem Zwerge die allseitige Sprachkenntnis beizulegen, war ein volksmäßiger Anlaß gegeben. Das besondre Gebiet der Zwerge erstreckt sich über das Innere der Erde, Gestein sowohl als urbaren Grund. Vom Gestein aber hallt aller Klang, aller Wesen Sprache wider und noch jetzt heißt in den nordischen Mundarten das Echo Zwergrede (dvergmâl, Lex. isl. I, 160. Ihre I, 374. Lex. myth. 53); namentlich läßt ein färöisches Volkslied in den Bergen, in jedem Fels diese Zwergsprache singen (dvörgamaal sang, Fær. qv. 464, 77. 470, 95. D. Myth. 255 [421]).

Sieht man von dem lehrhaften Inhalte des Gesprächs zwischen Thôr und Alvîs ab und betrachtet man die Handlung, in die derselbe eingelegt und die hier allein von Belang ist, so scheidet sich ein Mythus aus, der glaublicher Weise zuvor schon für sich bestanden hat und sich den bisher abgehandelten anschließt.

Thôr hat von Sif eine Tochter Thrûd (Thrûðr, Sn. Edd. 101. 119). Die Tochter des Anbaus und des Getreidefeldes artet begreiflich in den gleichen, landwirthschaftlichen Kreis. Hat nun der Name Thrûd die Bedeutung Kraft, Stärke (Lex. myth. 698. Vgl. Edd. Havn. I, 710. II, 858), so ist das Nächste, hier [82] an das nährende und stärkende Erdmark zu denken, an die Nährkraft, die im Korne liegt, dem eigensten Erzeugnisse der Eltern Thôr und Sif. Auch dadurch ist Thrûd diesem Kreise verfangen, daß im Bruchstück eines Skaldenliedes (Sn. Edd. 162) der Steinjötun Hrûngnir Thrûds Dieb genannt wird; der steinige Boden stiehlt das Korn, das auf ihn gesät ist. So erklärt sich nun auch Thôrs Gebiet Thrûdheim oder Thrûdvâng als das fruchtbare, nährkräftige Bauland und es erscheint nicht unbedeutsam, wenn gerade nach den Abenteuern mit Hrûngnir und Skrŷmir, den Gebirgsriesen, beidemal gesagt wird, Thôr sei nach Thrûdvâng zurückgekehrt, und wenn ihn eben dann Grôa vom Steinsplitter heilen will (Sn.

[1] Noch weiter klingt, auf Thôr bezüglich, die Wurzelsylbe Þrûð in Ableitung und Zusammensetzung an. Er selbst wird Þrûðugr âs (Þrym. 19. Vgl. Lex. myth. 698: Þrûðmôðgr) und Þrûðvaldr goða (Harb. 9), sein Hammer wird Þruðhamar (Æg. 57) genannt. Auch diese Ausdrücke können auf den in Thrûðr, der Tochter Thôrs, personificierten Begriff der Nährkraft

Edd. 61. 110) [1]. Dieſen Muthmaßungen über Thrûd kommt nun auch die Sage von Thôr und Alvis in der nachfolgenden Deutung zu Statten.

Der Gott verweigert und entrafft ſeine Tochter dem Zwerge, dem ſie in ſeiner Abweſenheit verlobt worden. Daß dieſe Tochter jung, ſchönglänzend, [83] ſchneeweiß genannt wird, paſst ganz auf das neugewachſene und neues Leben beginnende, goldfarbige, weißmehlige Saatkorn [1]. Der Zwerg iſt ſehr beſtimmt als Unterirdiſcher, als lichtſcheuer, unheimlicher Erdgeiſt gezeichnet; er haust unter Erd' und Stein, er iſt Thurſen ähnlich, bleich iſt er um die Naſe, als hätt' er die Nacht bei Leichen zugebracht, die ja auch in der dunkeln Erde liegen und zur Nachtzeit hervorkommen (Hrafn. 25). Ihm iſt Thôrs junge Tochter anverlobt, das ausgeſtreute Saatkorn ſcheint dem finſtern Erdgrunde verhaftet zu ſein; aber Vingthôr kommt heran und hebt dieſes Verlöbnis auf, die Saat wird mit dem rückkehrenden Sommer wieder an das Licht gezogen. Während Thôrs Abweſenheit fand die Verheißung ſtatt, die Ausſaat iſt in einer Zeit gedacht, zu welcher Thôr auf ſeinen Kampffahrten gegen die Jötune begriffen war. Bei ſeiner Zurückkunft überraſcht er den Zwerg mit Tageslicht und Sonnenſchein. Dieß kann auf die Wiederkehr der längern, ſonnigen Tage bezogen werden, welche dem Boden die Saat wieder abgewinnen, es waltet [84] aber dabei noch beſonders die in manche Sagen eingreifende Vorſtellung, daß Nachtgeſpenſter, vom Tageslicht überfallen, in Steine verwandelt werden (z. B. Sæm. Edd. 145, 30. Sn. Edd. 165). Die nächſte Anwendung findet Dieß auf den Zwerg, der, an die unterirdiſche Finſternis gewöhnt, auch nur im Schatten der Nacht ſich hervorwagt und nun, da ihn der Sonnenſtral getroffen, zum Stein erſtarrt, der ſein Element iſt.

Die Jungfrau im Alvisliede erſcheint nach dieſer Auffaſſung als Eine Perſon mit der Thôrstochter Thrûd und die Verlobung derſelben

zurückgeführt werden, wogegen in der Walkyrie gleichen Namens (Grimn. 36), der Dienerin Odins, eine Kampfkraft zur Erſcheinung kommt.

[1] Im Liede ſelbſt, unter den ſprachlichen Fragen und Antworten, wird zwar die Saat (sâð, Alv. 32. 33), das Samenkorn, mit ihren Synonymen ohne irgend eine Beziehung zu Thôrs Tochter aufgeführt, aber die in den Mythus eingelegte Nomenclatur iſt überhaupt unperſönlich. So findet ſich weder Ägir oder Hlêr unter den Benennungen des Meeres, noch Logi unter denen des Feuers (Alv. 25. 27) ꝛc.

an den Zwerg Alvis als ein mythisches Seitenstück zu der Entführung durch den Jötun Hrúngnir, der nicht minder seinen Frevel büßen muste.

## 8. Harbard.

Eddalied von Harbard (Sæm. Edd. 75 bis 80):

Thôr kommt von der Ostfahrt her an einen Sund; jenseits ist der Fährmann mit dem Schiffe. Thôr ruft hinüber: „Führ du mich über den Sund! ich nähre dich morgen; einen Futterkorb hab' ich auf dem Rücken, nicht gibt es bessere Speise. Ich aß in Ruhe, ehe ich von Hause fuhr, Häringe und Haberkost[1], satt bin ich noch davon." Der Fähr[85]mann: „Allzu frühe rühmst du die Mahlzeit, nicht genau weist du voraus, traurig ist dein Heimwesen, todt wird deine Mutter sein." Thôr: „Das sagst du jetzt, was Jedem die herbste Kunde, daß meine Mutter todt sei." Der Fährmann: „Nicht siehst du aus, als ob du drei gute Höfe habest; baarbeinig stehst du da in Landstreichersaufzug, nicht einmal hast du deine Beinkleider." Thôr: „Steure hieher die Eiche! ich werde dir den Staden weisen; doch wes ist das Schiff, das du am Lande hältst?" Fährmann: „Hildólf heißt er, der mich es halten hieß, der rathkluge Recke, der in Rádseysund wohnt; nicht hieß er mich Taugenichtse überführen oder Pferdediebe, ehrliche Leute nur und die ich genau kenne; sag deinen Namen an, wenn du über den Sund fahren willst!" Der Wandrer nennt sich nun als Thôr, Odins Sohn, Meilis Bruder und Magnis Vater, den Kräftiger der Götter. Auch der Fährmann gibt, auf Thôrs Frage, seinen Namen Harbard an, doch verweigert er beharrlich die Überfahrt. In fortgesetztem bitterem Wortwechsel hebt Jeder seine Thaten hervor und verkleinert die des Andern. Thôr rühmt sich der Siege über Hrúngnir und Thiassi, auch wie er im Osten der Jötune schadenkundige Bräute geschlagen, als sie zum Berge giengen: „groß wäre der Jötune Geschlecht, wenn [86] alle lebten; aus wär' es mit den Menschen unter Midgard." Weiter führt er an, wie er im Osten war und den Stromübergang wehrte, als Svarángs Söhne ihn angriffen und mit Steinen schlugen, doch erfolglos, indem sie zuerst ihn um Frieden bitten muſten; dann wie er auf Hlésey Berserkbräute schlug, die das Schlimmste verübt, alles Volk betrogen hatten; Wölfinnen, kaum Weiber, wanden sie sein Schiff los, das er auf Stützen gebracht hatte, bedrohten ihn mit dem Eisenknüppel und vertrieben Thialfi. Harbard hält seine Kriegsthaten, Zauber- und Liebesabenteuer entgegen: fünf Winter hab' er auf der Insel Algrön gekämpft und Männer gefällt;

[1] Str. 3: „sildr oc hafra;" über diese althergebrachte Speise s. D. Myth. 169. [2te Ausg. S. 251.]

in Balland sei er Schlachten gefolgt, habe Fürsten aufgehetzt und niemals versöhnt; Odin habe die Jarle, die auf der Walstatt fallen, Thôr habe der Thräle (Unfreien) Geschlecht; Thôr habe Stärke genug, aber nicht Herz, aus Furcht und Feigheit sei er im Handschuh gesteckt und habe nicht zu niesen gewagt, so daß es der Riese gehört hätte. Insbesondre noch rühmt Harbard sich, im Heere gewesen zu sein, das hieher Kriegsfahnen erhob, den Speer zu färben. Zwar verspricht er, den Schaden Thôrs mit einem Handringe zu büßen, nach der Bestimmung vergleichstiftender Schiedsmänner. Thôr aber nimmt Dieß für Hohn und droht, [87] durch das Wasser zu waten und den Gegner mit dem Hammer zu hauen, daß er lauter als ein Wolf aufschreie. Harbard meint, besser werde Thôr sich an den Buhler machen, den Sif daheim habe. Thôr schilt das eine Lüge, verlangt nochmals vergeblich Überfahrt und fordert dann den Fährmann auf, ihm sonst den Weg zu weisen. „Nicht weit, antwortet Harbard, ist die Fahrt; eine Weil' ist zum Stocke, eine andre zum Steine; halt dich so zum linken Wege, bis du Verland erreichst! dort wird Fiörgyn ihren Sohn Thôr treffen und sie wird dich der Verwandten Wege lehren zu Odins Landen." Thôr: „Werd' ich dahinaus heute heim kommen?" Harbard: „Mit Noth und Mühe bei noch obenstehender Sonne, wann ich von dannen gieng." Mit Drohung und üblem Wunsche trennen sie sich.

Harbard (Harbarðr) ist, nach dem Eddaliede von Grimnir (Sæm. Edd. 46. Vgl. Sn. Edd. 24 [1]), einer der Namen Odins. Auch dem Wesen nach ist Odin in Harbard vollkommen kenntlich. Zwar sind die hier beiläufig angeregten Mythen von ihm, wie auch einige von Thôr, anderwärts meist verschollen; aber wenn Harbard sich als Denjenigen bezeichnet, der den Kämpfen nachziehe, der Fürsten aufreize und niemals versöhne, so ist Dieß ganz und gar Odin, wie er überall in der nordischen Heldensage umgeht; [88] auch ist dieser Bezeichnung unmittelbar und namentlich, im fortlaufenden Gegensatze zu Thôr, beigefügt, daß Odin die Jarle habe, die auf der Walstätte fallen (Harb. 24) [2]. Odin, der Beleber und Erreger alles Geistes, facht insbesondre als Kriegsgott den kriegerischen Geist an, der in jenen Zeiten die höchste Geltung hatte, er bildet und gewinnt sich auf Erden schon die Seelen der Kampfrüstigen für den künftigen Weltkampf. Er besucht in menschlicher Verkleidung und unter mancherlei Namen die Heldengeschlechter, stiftet Zwietracht auch unter Verwandten, nimmt selbst am Kampfe

[1] [Sagan af Niâli C. 103. S. 159.]

[2] [Saxo ed. Klotz. S. 50. Fornald. S. III, 8.]

Theil und versammelt die Geister der Erschlagenen in Valhöll, seinem himmlischen Heldensaale. So zeigt ihn das Lied im Dienste Hildólfs, dessen Name selbst wieder deutlich spricht. Das Wurzelwort (hild-) bedeutet Kampf, die Anhängsylbe (-ôlfr) bezeichnet ein Ungeheures, Unheimliches, Hildólf (Hildôlfr) also einen furchtbaren, dämonischen Kriegsmann [1]. In den Gedenkversen (Sn. Edd. 211) wird Hildólf unter den Söhnen Odins genannt. Im Heere Hildólfs ist Odin hergekommen, dem Thór zum [89] Schaden, und als Fährmann am Sunde verweigert er nun auch demselben den Eintritt. Hält man fest, daß Thór der Gott des Anbaus ist, und beachtet man die landverheerende Weise der alten Kriegsführung (Sæm. Edd. 142), so ergibt sich das einfache Thema des Liedes: der Segen des Landbaus, verdrängt durch zerstörende Kriegsgewalt. In dem Namen Harbard (Heerschild?), welchen Odin hier annimmt, scheint auch sonst die Kriegsplage mit ihrem übeln Gefolge, Fehljahr und Hungersnoth, personificiert worden zu sein [2].

Der angegebene Gedanke des Liedes läßt sich auch in das Einzelne verfolgen. Thór kommt von Osten her, aus dem Winter, in ärmlichem Aufzug, denn um diese Zeit gehen die Jahresvorräthe zu Ende, die ihn bisher satt erhalten. Noch verspricht er, aus dem Futterkorb (meis) auf seinem Rücken den Fährmann zum Lohne der Überfahrt morgen zu speisen. Es ist dieß wohl derselbe Korb (auch meis genannt), in welchem Thór sonst Örvandil, den Fruchtkeim, auf seinem Rücken aus Jötunheim herüberträgt. Damit glaubt er Nahrung auf morgen, für

[1] Über die Formel -olf, -ôlfr s. D. Gramm. II, 330 f. 537. III, 706. Synonym mit Hildôlfr sind die altnordischen Namen Gunnôlfr, Vigôlfr, Heriôlfr. Nicht so offen liegt, warum Hildólf in Rádseysund (í Rádseyjarsundi, Harb. 8) wohne. Bedeutet Rádsey, wie man erklärt, insula imperii, so heißt auch das damit im Stabreim stehende Beiwort Hildólfs: inn rádsvinni, der befehlkluge, der kundige Heerführer.

[2] Harbardr, deutsch Herbort, altfranzösisch [durch Vermittlung von -bald, vgl. J. Grimms Reinhart Fuchs, S. CCXLIV] Herbout (Roquefort, Gloss. I, 748), welch letzteres Wort J. Grimm (Reinh. Fuchs, CXXXV) als einen Namen der personificierten Hungersnoth aufgezeigt hat. Har- scheint veraltete Form des sonst in Zusammensetzungen gebräuchlichen her-, heri-, zu sein, sowie -bardr das starke Masc. statt des gewöhnlichen schwachen bardi, der Schild (vgl. Sn. Edd. 216 b).

das nächste Jahr, [90] zusagen zu können. Aber Harbard verweigert die Fähre und meint, Jener rühme allzu frühe die Mahlzeit, traurig steh' es in seiner Heimath, todt sei seine Mutter und einen Buhler habe Sif. Thôrs Mutter, die Erde, in Folge von Hildôlfs Kriegszuge verheert und ungebaut, liegt leblos da und seine Gattin Sif, die letzte Ernte, ward der fremden Gewalt zur Beute. Doch ist Jörd nicht wirklich todt, denn auf dem Wege zur Linken, den Harbard zuletzt dem Wanderer anzeigt, in Verland, wird Fiörgyn (einer der Namen Jörds, Vsp. 57. Sn. Edd. 178. 220) ihren Sohn Thôr finden und ihn der Verwandten Wege zu Odins Lande lehren; mit Mühe wird er bei noch obenstehender Sonne dahin gelangen. Unter diesem mühsamen Umweg, dessen Angabe Thôr für Spott zu nehmen scheint, ist dem ganzen Zusammenhange nach eine neue Aussaat und Feldbestellung, die doch dem Jahre noch einen Ertrag abgewinnt, zu verstehen. Dem von Osten kommenden Thôr ist der Weg zur linken Hand ein südlicher, sommerlicher; in Frühlingssaat und Sommerfrucht muß er seinen Ausweg suchen; Verland [1], wo er seine Mutter Erde noch am Leben trifft, ist das von Menschen bewohnte, dem Anbau günstige Land; die Bahnen der Verwandten zu Odins [91] Landen beziehen sich dann auf das Emporstreben der Saat in Licht und Luft, die Gebiete der Âsen, im Gegensatze zu den finstern, beeisten Pfaden, auf denen Thôr sonst mit dem Saatkorbe wandeln muß; mit Noth kommt er noch vor untergehender Sonne an das Ziel, kaum noch gelangt die neue Aussaat vor einbrechendem Winter zur Reife.

Von den Anspielungen auf Thôrs Thaten und Wesen, welche diesem Hauptbestande des Liedes eingeflochten sind, erfordern hier nur diejenigen nähere Betrachtung, deren Gegenstände nicht mehr in besondern Liedern und Sagen sich erhalten, sondern nur hier noch ihre Spur zurückgelassen haben. Dahin gehören Svarângs Söhne, gegen welche Thôr im Osten den Fluß vertheidigte, als sie ihn mit Steinen angriffen, aber nichts gewannen und um Frieden bitten mußten (Harb. 29). Svarâng (Svarângr, Svârângr), unter den Jötunnamen aufgezählt (Sn. Edd. 209), ist wörtlich: schwere Angst, harte Bedrängnis. Die Söhne dieses Jötuns, des Ängstigers, die nach Thôr, dem Gotte des

[1] Vgl. die sonstigen Zusammensetzungen mit vër-, D. Gramm. II, 480.

Anbaus, mit Steinen werfen, bedeuten den Hagel, der aus schwerdrohender Wetterwolke fährt; sie stürmen in Mehrzahl an, weil die Schlossen wie von vielen Händen zugleich geworfen werden. Thôr aber wehrt ihnen siegreich den Übergang in sein bebautes Gebiet, denn, obgleich selbst Herr des Donners, kämpft er doch, wie sich [92] noch ferner zeigen wird, auch gegen die verheerende Macht des Gewitters, wie gegen jede jötunische Gewalt, schirmend an. Weiter hat Thôr auf Hlêsey Berserkbräute geschlagen, Wölfinnen mehr denn Weiber, die alles Volk betrogen, die sein Schiff losgewunden, das er auf Stützen gebracht hatte, die ihn mit dem Eisenknüppel bedroht und Thialfi vertrieben (Harb. 35. 37). Auf Hlêsey, mag damit Meereiland überhaupt oder die Insel Läsö besonders gemeint sein, hat Thôr sein Schiff an den Strand gezogen, auf Pfähle gesetzt, er hat den Anbau nach dieser Insel gebracht. Darum ist Thialfi bei ihm, derselbe, der auch nach Gotland das erste Feuer geführt. Aber Berserkbräute, wilde Riesenweiber (vgl. Harb. 23), betriegen und beschädigen hier das Volk, wütende Sturmfluten verheeren wieder das ihnen allzusehr ausgesetzte, vergeblich angebaute Uferland, reißen das schon befestigte Schiff wieder los und verjagen Thialfi, ihr gewaltiger Wogenschlag gleicht dem Schlage mit eisenbeschlagenen Keulen. Vorzüglich beachtenswerth ist endlich der von Harbard aufgestellte Unterschied zwischen Odin und Thôr: Jener habe die Jarle, die auf der Walstatt fallen, Dieser das Geschlecht der Thräle; Thôr habe Stärke, aber nicht Herz, zu dessen Beweise seine Angst im Riesenhandschuh angeführt wird (Harb. 24. 26). Zu Odin nach Valhöll fahren, nach altnordischem Glauben, allerdings nur [93] die Helden, die Kampfrüstigen und Kampferprobten, die auf der Walstätte oder durch freien Entschluß gefallen, oder die, in sinnbildlicher Darstellung des Waffentodes, mit Speeresspitze gezeichnet worden. Die Knechte, deren Zustand seinen Ursprung in der Gefangenschaft hat (D. Rechtsalth. 320 ff.), sind nicht waffenfähig und darum auch nicht für Odin geeignet (ebd. 340 f. vgl. 349)[1], aber ihnen besonders liegt die Bestellung des Feldes ob, darum gehören sie dem Thôr; in Vergleichung dieses anstrengenden, aber gefahrlosen Berufes mit dem kühneren des

[1] In Gautreks S. (Fornald. S. III, 8) kann der Thräl nur im Gefolge des freien Hausherrn nach Valhöll fahren; denn außerdem würde Odin Jenem nicht entgegengehn.

Kriegsmanns wird dem Thôr vorgeworfen, daß er mehr Stärke als Muth habe.

Der Gegensatz, in welchen durch das ganze Harbardslied Thôr und Odin gebracht sind, ist gleichwohl kein innerer Widerspruch der nordischen Glaubenslehre, keine Spaltung religiöser Ansichten, er zeigt nur den nothwendigen äußern Zusammenstoß der verschiedenen, je unter Obhut eines dieser Götter gestellten Richtungen und Zustände des irdischen Daseins. Daß dieser äußerliche Zwiespalt nicht in das Leben der Götter selbst eingreife, ist schon durch das Verhülltbleiben Odins unter Namen und Gestalt des Fergen Harbard angedeutet. Auch ist damit auf eine höhere [94] Ausgleichung hingewiesen, daß Harbard dem Thôr für den erlittenen Schaden Buße und Vergleich nach dem Ausspruche von Schiedsmännern verspricht (Harb. 40. Vgl. Æg. 12. 13) und zuletzt selbst ihm den Weg angibt, auf dem er zum Ersatze gelangen kann. Odins weitschauender Rath und Thôrs unermüdliche Thatkraft wirken am Ende doch wieder hülfreich und heilend zusammen und in neuem Segen ergrünt das Land, das der Kriegsdämon verödet hatte.

---

Wenn gleich Thôrs Thätigkeit unmittelbar oder mittelbar stets der Erde zugewandt ist, so waltet er doch schon ursprünglich als Donnerer in der Luft und von dieser aus wirken ja die manigfachsten Einflüsse freundlich oder feindlich auf alles irdische Leben und Wachsthum. Thôrs irdisches Gebiet ist, nach Obigem, Thrúdheim oder Thrúdvâng, das urbare, nahrhafte Land. Er hat aber auch einen Bau Bilskirnir, mit Schwibbögen und mit 540 Böden, der besparrten Häuser gröstes (Grimn. 24). Name und Schilderung dieses Hauses stellen auch dessen Bedeutung heraus. Bilskirnir, der sich langsam Heiternde[1], ist der Wolkenhimmel mit seinen Bedachungen, seinen zahlreichen Lagen und Schichten, die vielräumige Halle [95] des Donners. In der j. Edda (25) werden zwar Thôrs Reich Thrúdvâng und sein Saal Bilskirnir gleich nacheinander genannt, aber die dabei angeführte Strophe des Eddaliedes, die sich auf letztern bezieht, ist in dem Liede selbst weit

[1] Lex. isl. bil, n. momentum, interstitium temporis v. loci; bil-giarn, cunctabundus, segnis; at skirna, clarescere.

von derjenigen getrennt, in welcher Thrúdheims gedacht wird (Grimn. 4. 24), und man ist daher um so mehr berechtigt, die beiden Besitzthümer Thórs nach ihren sonstigen Merkmalen auch den Gebieten verschiedener Elemente, in denen er gewaltig ist, anzueignen. Sie können gleichwohl in einer Gesammtanschauung aufgefaßt werden: über dem weiten Ackerlande der hochaufgeschichtete Wolkenbau.

Sowie nun Thór bisher mit gefügigen oder widerstrebenden Erdstoffen und Erdkräften zu schaffen hatte, so verkehrt er in weiteren Sagen mit den verschiedenen Stimmungen der Luft, mit Wind und Wetter in ihrem Ungestüm und ihrer Milde, je nach der wechselnden Jahreszeit. In dieser Reihe gebührt der Vortritt demjenigen Mythus, in welchem Thór durchweg als Hauptperson handelt und mit Luftwesen beider Art, der milden und der gewaltsamen, in Berührung kommt.

## 9. Thrym.

Eddalied von Thrym (Sæm. Edd. 70 bis 74):

Zornig ist Vingthór, als er aufwacht und seinen Hammer vermißt, er schüttelt den Bart,[96] bewegt das Vorderhaupt und tastet umher. Zuerst sagt er Loki, daß ihm der Hammer gestohlen sei. Sie gehen zu Freyjas schönen Gehegen und Thór befragt dieselbe, ob sie ihm ihr Federgewand leihen wolle, damit nach dem Hammer gesucht werde. Freyja sagt, sie würd' es geben, wär' es auch von Gold oder Silber. Loki fliegt hin mit dem tönenden Gefieder, bis er hinauskommt vor der Åsen Gebiet und hinein in das der Jötune. Hier sitzt Thrym auf dem Hügel, der Thurse Herr, seinen Hunden Goldbänder windend und seinen Rossen die Mähnen schlichtend. Er fragt, wie es bei Åsen und Álfen stehe und warum Loki allein nach Jötunheim gekommen. „Übel steht es bei Åsen, übel bei Álfen, antwortet Loki; hast du Hlórridis Hammer versteckt?" „Ich habe Hlórridis Hammer versteckt, acht Rasten unter der Erde, ihn holt Niemand wieder, er bringe mir denn Freyja zum Weibe." Mit diesem Bescheide fliegt Loki zu Thór zurück und sie gehen abermals zu der schönen Freyja; sie soll sich mit dem Brautlein binden, um nach Jötunheim geführt zu werden. Da schnaubt Freyja vor Zorn, all der Åsensaal erbebt unter ihr und der große Brísingschmuck springt; die Mannlüsternste will sie heißen, wenn sie mit nach Jötunheim fahre. Åsen und Ásinnen versammeln [97] sich und berathen, wie sie den Hammer wieder erlangen. Heimdall, der Åsen lichtester, vorwissend wie die Vanen, räth an, den Thór als Braut zu kleiden und zu schmücken. Da spricht Thór: „Mich werden die Åsen einen Weibischen nennen, wenn ich

mich mit dem Brautlein binden lasse.“ Aber Loki erwidert: „Bald werden Jötune Ásgard bewohnen, wenn du nicht den Hammer dir wieder holst.“ Da binden sie Thôr mit dem großen Brisingschmucke, lassen Schlüssel an ihm herabfallen und Frauengewand sein Knie umwallen; auf der Brust hat er edle Steine und das Haupt zierlich umgipfelt. Loki schließt sich als Dienerin ihm an. Die Böcke, eilig heimgetrieben und an die Deichsel gespannt, müssen weiblich rennen; Felsen brechen, die Erde brennt und flammt, Odins Sohn fährt nach Jötunheim. Da heißt Thrym die Jötune aufstehn, die Bank bespreiten und Freyja ihm zum Weibe bringen, Niörds Tochter aus Nóatún. Goldgehornte Kühe, schwarze Ochsen wandeln hier, dem Jötun zur Kurzweil, dem Hofe zu, Kleinode und Halsgeschmeide hat er in Menge, Freyja allein fehlt ihm. Am Abend zeitig kommen die Gäste an und es wird Bier herbeigetragen; die Braut allein ißt einen Ochsen, acht Lachse, alle Leckerstücke, die den Frauen gebühren, drei Tonnen Meets trinkt sie. Nie sah Thrym [98] eine Braut breiter beißen, noch ein Mägdlein mehr Meet austrinken. Die schlaue Dienerin aber spricht: „Nichts aß Freyja seit acht Nächten, so sehnsüchtig war sie nach Jötunheim.“ Thrym beugt sich unter den Lein, lüstern sie zu küssen, aber zurück springt er den ganzen Saal entlang, so furchtbar sind Freyjas Augen, aus denen Feuer zu brennen scheint. Da sagt wieder die schlaue Dienerin: „Nicht schlief Freyja seit acht Nächten, so sehnsüchtig war sie nach Jötunheim.“ Herein kommt die arme Jötunenschwester und verlangt Goldringe von Freyjas Händen zum Brautgelde. Da heißt Thrym den Hammer Miölnir hereinbringen, auf der Jungfrau Kniee legen und so die Brautleute zusammenweihen. Hlôrridi lacht das Herz in der Brust, als er den Hammer erkennt; zuerst erschlägt er den Thursenherrn Thrym, alles Geschlecht des Jötuns zerschmettert er, die alte Riesenschwester erhält Hammerschall für Schillinge. So kam Odins Sohn wieder zum Hammer.

Freyja, die mit dieser Fabel in den Thôrsmythus eintritt, ist vom Stamme der Vanen und heißt darum auch Vanengöttin (Vanagoð; Vanadîs, Sn. Edd. 119). Die Vanen bezeichnet der Name schon als dem Leeren, Stofflosen angehörig [1]. Ihr Gebiet [99] heißt Vanenheim (Vafþr. 39: î Vanaheimi); von da kam Niörd, der Vater der Vanengötter, zu den Âsen und befindet sich seitdem mit seinen Kindern Frey (Freyr) und Freyja in der Gesellschaft Jener. Die zwei letztern Namen besagen Herr und Frau und noch weiter hinauf die Frohen,

[1] Vgl. Lex. myth. 538. D. Gramm. II, 655. Beneckes Wörterb. z. Wigal. 738 f.

Freundlichen [1]. Dieſes Geſchlechtes milde Herrſchaft beſteht nun darin, daß von ihm alle Annehmlichkeiten und Segnungen der heiteren und gelinden Luft, der fruchtbaren Witterung ausgehen. Im Beſonderen waltet Niörd in Nóatún, der Schifffſtätte [2], Strandgegend, vorzüglich über dem für Schifffahrt und Fiſchfang günſtigen Wind und Wetter, Frey über der den Feldgewächſen gedeihlichen Witterung, während in Freyja Glanz und Wärme des reinen, wolkenloſen Himmels der ſchönen Jahreszeit zur perſönlichen Erſcheinung kommt. Als Luftgöttin hat ſie ein Fluggewand, nach der j. Edda eine Falkenhaut (Sn. Edd. 81), und auch in ihrem heftigen Aufbrauſen äußert ſich ihr erregbares Element. Ihre Wohnſtätte iſt Fólkvâng (Fólkvângr), Volkfeld, eben das Luftgebiet, die große Almende, die für alles Volk Raum hat, und in gleichem Sinne [100] wird ihr großer und ſchöner Saal Seſſrymnir, der Sitzräumige, genannt (Sn. Edd. 28. Lex. myth. 75. D. Myth. 194); täglich erkieſt ſie ſich die Hälfte der Gefallenen, die andere Hälfte hat Odin (Grimn. 14), zu Dieſem fahren die Seelen, die Leiber gehen mit dem Rauche des Scheiterhaufens in die Luft auf. Ihre Thränen, der Thau, ſind lichtes Gold und ſie heißt davon die thränenſchöne Göttin (Sn. Edd. 119). Unter ihrem leuchtenden Halsgeſchmeide, dem Briſingſchmucke (Brîsînga-men), iſt vermuthlich der klare Venusſtern, Morgen- und Abendſtern zugleich, verſtanden, denn um ihn ſtritten ſich einſt, in Geſtalt von Seehunden, Heimdall und Loki, der Frühe und der Späte, bis Erſterer das Kleinod zurückerlangte, welches Loki unter Meeresklippen verſteckt hatte (Sn. Edd. 104 f. 106). Die wohlthätige Natur dieſes Vanenſtammes hat ihm ein Recht auf die Gemeinſchaft der Äſen gegeben. Aber im Gegenſatze zu den Vanengöttern und doch zugleich, vermöge des gemeinſamen Elements, im Bande der Verwandtſchaft mit ihnen ſteht ein Geſchlecht wilder, winterlicher Thurſe, die, zum Unterſchiede der bisher aufgetretenen Steinjötune, als Sturmrieſen bezeichnet werden können. Ihr Gebiet heißt Thrymheim (þrymheimr, Grimn. 11) und die Erklärung dieſes Wortes fällt zuſammen mit derjenigen des Jötunnamens Thrym im vorliegenden Liede.

[1] D. Gramm. III, 335. D. Myth. 135 bis 137. 189 bis 192. Lex. isl. „hûs-freya, mater familias;“ vgl. Fornald. S. II, 388.

[2] Finn Magnusen, den ældre Edda (Kjöbhv. 1821 bis 23). I, 233. II, 124. Sn. Edd. 219 hat unter den Benennungen des Schiffes: nôr.

[101] Thrym (þrymr) bedeutet Getös, der Thurſenfürſt dieſes Namens iſt Gebieter der toſenden Winterſtürme. Der Weg nach Thrymheim, das zwar in dieſem Liede nicht genannt wird, geht in das Gebirge (Sn. Edd. 27. 28). Auf der rauhen, windumbrausten Gebirgshöhe kann auch wohl Thryms Herrſcherſitz, die Heimath der Stürme gedacht werden, die hier nur den allgemeineren Namen Jötunheim trägt [1]. Aber Loki kommt fliegend dahin, auf dem Luftwege, und als Thôr ebendahin fährt, brechen die Felſen. Thrym ſitzt auf dem Hügel, hier dem Kulme des Gebirgs; die Hunde, denen er Goldbänder ſchnürt, und die Roſſe, denen er die Mähnen ſchlichtet, ſind ſeine wilde Sturmjagd; als wiehernde Roſſe werden auch im Verfolge dieſer Mythen die Winde ſich darſtellen. Die goldhornigen Kühe und die ſchwarzen Ochſen, an denen Thrym ſich vergnügt, ſind die finſtern, lichtgeſäumten Sturmgewölke; auch der Rieſe Snio war ein Wolkenhirte. Aber jetzt iſt Thrym daheim, ſitzt auf dem Hügel, wie auch ſonſt die Fürſten in ihrem Heimweſen gefunden werden [2], er legt ſeinen Hunden Bänder an und bringt den Roſſen die verwehte Mähne wieder zurecht, ſeine Heerde kehrt zum [102] Hofe. Dieß entſpricht ganz der Jahreszeit, in welche die Handlung des Liedes fällt. Der Thurſenfürſt hat dem ſchlafenden Thôr den Hammer geſtohlen; die Entwaffnung des ermatteten Donnergottes iſt das Werk eines Winterrieſen. Acht Raſten tief unter der Erde hat Thrym den Hammer verborgen; damit können acht Monate gemeint ſein, während welcher kein Donner zu verlauten pflegt [3]. Doch jetzt iſt die Zeit herangekommen, wo Thôr zürnend erwacht und nach ſeiner Waffe ſucht; es iſt dieſelbe Zeit, um welche Thryms wilde Jagd [4] und Wolkenheerde heimkehren. Jetzt wird Freyja ſichtbar, der milde,

[1] Im däniſchen Volksliede, wovon nachher, iſt es Norden-Fjeld, Nordgebirg.

[2] Fornald. S. II, 66. III, 39. Fornm. S. II, 58. Vgl. Vsp. 34. Skirn. 11.

[3] Mone, Geſch. d. Heidenth. im nördl. Europa I, 406. Vgl. D. Myth. 123 f.

[4] In den Volksſagen vom wilden Jäger und wütenden Heere, die auch in Dänemark und Schweden im Umlaufe ſind, haben ſich zwei ganz verſchiedene Beſtandtheile vermiſcht, welche füglich mittelſt jener beiden Namen wieder ausgeſondert werden können, der Naturmythus von des Sturmrieſen, Thurſes, wilder Jagd (ſchweiz. Dürſtengejäg) und der odiniſche von der Ausfahrt der Walkyrien und Einherien, von Wuotes Heer und dem Reiten der Todten.

klare Frühlingshimmel; darum ist diese Göttin in Theilnahme gezogen. Götter- und Menschenwelt ist, nach einem durchgehenden Zuge der nordischen Fabel, von den Jötunen auf zweifache Weise gefährdet, mit den männlichen Götterwesen liegen sie im Kampfe, den schönen, weiblichen trachten sie nach, um dieselben nach Jötunheim hinwegzuführen. Hier nun will Thrym den Hammer [103] Thôrs nur unter der Bedingung zurückgeben, daß ihm die schöne Freyja zum Weibe werde. Bei dieser Unterhandlung sind wieder die zwei Entgegengesetzten Loki und Heimdall thätig. Loki vermittelt überall den Verkehr der Âsen mit den Jötunen, hier jedoch, im Zusammentreffen Lokis mit Heimdall, des Niedergangs mit dem Aufgang, ist noch besonders die Zeit angedeutet, in welcher Tag und Nacht sich die Waage halten. Loki, der finstern Jötunenwelt zugeneigt, bringt die harte Bedingung, daß Freyja hingegeben werden müsse, Heimdall, der Pförtner des Lichtreichs, gibt den Rath, wie sie zu behalten und doch der Hammer zu gewinnen sei. Thôr selbst fährt nach Jötunheim, als Freyja verkleidet, die Sommerkraft noch in Frühlingsheitre gehüllt. Doch schon verkündet sich, beim Brautmahle, seine verzehrende Gewalt auf gleiche Weise, wie an Útgardslokis Hofe Logi, das Wildfeuer, den Wettstreit bestand (vgl. auch Hým. 14 bis 16); aus seinen Augen sprüht erschreckende Glut, und als ihm der Hammer zur Vermählungsweihe auf den Schoß gelegt ist, da fährt plötzlich der zerschmetternde Streich hernieder, ein Wetterstral aus blauem Himmel. Die arme oder armselige [1], nach Freyjas Gaben gierige Riesenschwester ist wohl die Armuth, Nothdurft des Winters; etwa die unter mehrern von Thôr erschlagenen Riesenweibern in einem Skaldenliede (Sn. Edd. 103) genannte Búseyra, wörtlich: [104] Hefe des Haushalts [2]. „Hunger und Hefe" (sultr og seyra, Lex. isl. II, 240[3]) besagt im Isländischen sprichwörtlich den Mangel der täglichen Nahrung. Thôr erschlägt Búseyra, er macht der Winternoth ein Ende.

Das Lied von der Wiedererlangung des Hammers (Hamars-heimt, Sæm. Edd. 70), von der neuerwachten und zum Sieg erstarkten

[1] [Vgl. Sæm. Edd. 24. 30. Fornald. S. II, 168. 508. Jômsvîk. S. C. 44 (Fornm. S. XI, 141): „manna armastr."]

[2] Lex. isl. bû, n. res familiaris, rusticatus; seyra, fæculentia, fex. Lex. myth. 636.

[3] [Yngl. S. C. 18. Þiðr. S. ed. Unger S. 146 oben.]

Sommerkraft, ist vor allen andern Eddaliedern durch lebendige Bewegung, durch vollendetes Verschmelzen des Gedankens mit der freien, poetischen Gestaltung, ausgezeichnet. Daher ist auch gerade bei diesem Liede weniger erforderlich und ausführbar, die Allegorie bis in das Einzelnste nachzuweisen oder genau zu unterscheiden, was dem unmittelbaren Ausdrucke der Idee, was einer unabhängigern Darstellung der menschlichen Verhältnisse, die jener zur Einkleidung dienen, hier z. B. der Hochzeitgebräuche, angehöre. Das poetisch selbständige Leben, vermöge dessen dieses Lied, abgesehen von seiner mythologischen Bedeutung, als vergnügliches Märchen wirken kann, hat sich dadurch bewährt, daß der Inhalt desselben, wenn auch im Einzelnen entstellt und im Tone herabgestimmt, doch den Hauptzügen nach unversehrt, in den späteren Mundarten des Nordens, schwedisch, dänisch und norwegisch, als gereimtes Volkslied, fortbestand [1].

## [105] 10. Svadilfari.

Woher Odins Roß Sleipnir stamme, erzählt die j. Edda also (Sn. Edd. 45 bis 47):

Frühe beim ersten Bau der Götter, nachdem sie Midgard gesetzt und Valhöll gemacht, kommt ein Meister dahin und erbietet sich, ihnen in drei Halbjahren eine Burg zu bauen, welche vor Berg- und Eisriesen sicher sei, wenn auch solche innerhalb Midgards hereinkommen. Zum Lohne bedingt er sich den Besitz Freyjas nebst Sonne und Mond. Die Äsen berathen sich und sichern ihm das Verlangte zu, wenn er die Burg in Einem Winter fertig bringe; wenn aber am ersten Sommertage noch irgend etwas an der Burg fehle, so soll' er um den Lohn sein, auch dürf' er sich Niemand zum Werke helfen lassen. Der Meister verlangt jedoch, daß sie ihm gestatten, sein Pferd Svadilfari zu Hülfe zu nehmen, und nach Lokis Rathe wird ihm Dieses bewilligt. Am ersten Wintertage beginnt er den Bau, aber die Nacht über läßt er das Pferd Steine herbeiziehen. Die Äsen sind erstaunt, wie große Felsen dieses Pferd zieht; dasselbe arbeitet nochmal soviel als der Meister. Der Vertrag ist durch Zeugen [106] und Eide befestigt, denn ohne solchen Frieden hätten die Jötune sich nicht sicher

[1] Schwedisch in Iduna VIII, 122 bis 127 (Stockh. 1820) und in Arwidsson's Svenska Fornsånger (Stockh. 1834) I, 3 bis 6. Dänisch in Nyerups Udvalg af danske Viser (Kjöbh. 1821) II, 188 bis 193. Ebd. II, 226 die erste Str. des norwegischen Liedes.

bei den Äsen geglaubt, wenn Thôr heimkäme, der damals nach Osten gezogen, Unholde zu schlagen. Als nun der Winter zur Neige geht, wird der Bau der Burg sehr beschleunigt und diese ist so hoch und stark, daß ihr kein Angriff schaden kann. Noch sind es drei Tage zum Sommer, als das Werk fast bis zum Burgthore vorgerückt ist. Da setzen sich die Götter auf ihre Gerichtstühle und befragen einander, wer dazu gerathen habe, Freyja nach Jötunheim zu vergeben und Luft und Himmel so zu verderben, daß Sonne und Mond davon weggenommen und den Jötunen gegeben werden sollten. Alle kommen überein, daß Der es gethan, der auch sonst zum Übeln rathe, Loki, Laufeys Sohn. Sie drohen ihm den Tod, wenn er nicht Rath finde, den Meister um den Lohn zu bringen. Als nun Loki bange wird, schwört er Eide, um jeden Preis es so anzurichten, daß Jener um den Lohn komme. Denselben Abend, als der Meister mit dem Pferde Svadilfari nach Steinen ausfährt, läuft aus dem Wald eine Stute und wiehert dasselbe an. Da wird Svadilfari rasend, reißt die Stricke entzwei und jagt der Stute nach. Diese läuft voran zum Walde, der Meister aber nach, um sein Pferd zu fangen. Die beiden Rosse [107] rennen die ganze Nacht umher, auch der Meister verweilt sich solang und am Tage wird dann nicht wie sonst gearbeitet. Der Meister sieht nun, daß das Werk nicht zum Ende kommen werde, da geräth er in Jötunzorn. Als die Äsen dadurch gewiss werden, daß ein Bergriese dahin gekommen, da wird der Eide nicht gedacht und sie rufen zu Thôr. Gleichbald erscheint Dieser, schwingt den Hammer Miölnir und zahlt den Arbeitslohn, doch nicht mit Sonne und Mond, vielmehr versagt er dem Meister auch das Wohnen in Jötunheim. Der erste Streich schmettert den Schädel in kleine Stücke und sendet den Meister hinab unter Niflhel. Loki aber gebiert, von der Begegnung mit Svadilfari, einige Zeit nachher ein graues, achtfüßiges Füllen, und ist dieß der Pferde bestes bei Göttern und Menschen.

Die Erzählung knüpft hier zwei Strophen aus Völuspâ des Inhalts an:

Da giengen alle Götter zu den Rathstühlen und beriethen, wer die ganze Luft mit Verderben gemischt oder dem Geschlechte des Jötuns Freyja gegeben habe. Thôr allein schwoll dort von Zorne, nicht bleibt er sitzen, wenn er Solches erfährt. Eide wurden gebrochen, Wort' und Schwüre, alle kräftige Beredungen, die unter ihnen geschehen (Vsp. 29. 30. Vgl. Sn. Edd. 47).

[108] Auch das Eddalied von Hyndla erwähnt, daß Loki den Sleipnir mit Svaldilfari erzeugt habe (Hyndl. 37).

Die angeführten Strophen der Völuspâ, die überhaupt nur in größeren Zügen den Bau und die Schicksale der Welt vorüberführt,

lassen nicht erkennen, wie weit der ihnen zu Grunde gelegene Mythus mit der Erzählung der j. Edda auch im Einzelnen übereingestimmt. Beide Darstellungen versetzen übrigens den Vorgang in die Zeit der früheſten Welteinrichtung. Es ist die erste und hauptsächlichste Scheidung des Jahres in Sommer und Winter. Diesem, der als Jötun eingeführt ist, wird von Seite der Âsen seine Grenze gesteckt, und zwar, da zwischen Wesen so entgegengesetzter Art Verträge keine Gewähr haben, schließlich doch nur durch gewaltsame Bekämpfung. Wie bei den meisten dieser Naturmythen waltet aber auch hier die Vorstellung, daß dieselbe vorbildliche Handlung in jedem Jahre sich erneue.

Der ungenannte Baumeister aus Jötunheim ist unverkennbar ein Winterriese; seine Arbeit beginnt mit dem ersten Wintertage und soll bis zum ersten Sommertage vollendet sein. Der Winter (Vetr) selbst wird im Liede von Vafthrûdnir personificiert und sein Vater wird Vindsval (Vindsvalr), Windkühl, genannt, welchen die j. Edda zu den Jötunen zählt (Vafþr. 27. Sn. Edd. 23. 127. 210). Wie der [109] Thursenfürst Thrym, so bedingt nun auch der jötunische Baumeister sich die schöne Freyja; tritt an ihre Stelle der trübe Winterhimmel, so sind damit auch Sonne und Mond hingenommen. Eine der Benennungen des Windes im Liede von Alvis ist: Wieherer (Alv. 21); von Thryms Rossen war gleichfalls schon die Rede. So erscheint denn auch das Pferd Svadilfari, Eisfahrer[1], als der Winterwind, der in der kalten Nacht mit den ungeheuern Steinen, den Eis- und Schneemassen, zum Bau des Winterriesen heranfährt. Dieser Bau soll den Bergriesen und Reifthursen (bergrisum oc hrîmþursum) selbst als Bollwerk entgegenstehen, er bedeutet die feste, schützende Eis- und Schneedecke, unter der die Erde vor den schädlichen Wirkungen des Winterfrostes selbst geborgen ist. Doch darf der mächtige Bau nicht vollendet, nicht mit dem Burgthor auf immer abgeschlossen werden. Die Götter zwingen Loki, der auch hier den verderblichen Rath gab, Abhülfe zu schaffen. Loki hat zur Hingabe Freyjas sammt Sonne und Mond an den Winterriesen gerathen, wie er auch im Thrymsliede das Begehren des Jötuns ausrichtet, er ist ja die Neige des Sommers, die Abnahme [110] des

[1] Vgl. Lex. myth. 439**. Lex. isl. „svadi, m. (s. auch oben S. 16, Anm. 1) svadill, m. lubricitas, glacies lubrica.“ (Ist svell, n. glacies, contr. aus svadhill?) Die Hdſ. wechseln mit -fari, -föri, -feri; transitiv wäre -færi.

Lichtes. Jetzt aber, um nothgedrungen dem Bau des Winters ein Ziel zu setzen, verwandelt er sich in eine Stute, auch er wirkt in der Eigenschaft des Windes; ist der eisthürmende Svadilfari Ost oder Nordost, so kommt nun der abendliche Loki, auch hier der Endiger, als Gegenwind, als thauender West oder Südwest. Wie die wiehernden Pferde die Nacht hindurch im Wald umherrennen und der Meister vergeblich dem seinigen nachläuft, das ist der Wandel und Wechsel der Winde bei einbrechendem Thauwetter. An seinem Jötunzorne über die vergebliche Arbeit erkennen die Götter, daß Derjenige, der ihnen zuerst ein nützlicher Werkmeister gegen die Eisthurse geschienen, selbst ein Riese des rauhen Felsgebirgs (bergrisi) sei, und wie sie sich in ihm getäuscht, so achten sie nun auch ihrerseits des beschworenen Friedens nicht und rufen zu Thôr, der, als Sommergott, während der Arbeit des Winterriesen abwesend war. Wie immer auf solchen Ruf fährt Thôr plötzlich herab, zerschmettert mit dem ersten Hammerschlage des Jötuns Haupt und schickt ihn nieder unter Niflhel, in die tiefste, licht- und wärmelose Unterwelt; der Thauwind brach den Eisbau, der erste Donner vernichtet gründlich die Gewalt des Winters [1].

[111] Die Entstehung des Rosses Sleipnir gehört zwar nicht zum Hauptbestande des Mythus, wie denn auch in Völuspâ davon nichts erwähnt ist, aber sie knüpft sich passend demselben an und stimmt nicht minder zu dem Wesen dieses Rosses und seines Besitzers. Sleipnir, der Gleitende [2], der seinen Herrn ebensowohl hoch durch die Lüfte als tief zu Niflhel hinunter (Vegt. 6) trägt, von zwei entgegengesetzten Winden [3] erzeugt, ebendarum wohl auch achtfüßig, die ganze Windrose in sich schließend (Lex. myth. 439), von grauer Farbe, als der unscheinbarsten, der Unsichtbarkeit am nächsten kommenden, wie auch Odin selbst in grauem Mantel zu den Menschen kommt, dieses trefflichste der Pferde (Grimn. 44), bedeutet die nach jeder Richtung schnellbereite Gegenwart Odins, des Geistes, der mit allen Winden fährt.

Eine Volkssage aus Norrland [4] zeigt den riesenhaften Baumeister

[1] Vgl. Mone, a. a. O. I, 378 ff. Lex. myth. 439 f.

[2] Lex. isl. sleipr, lubricus; sleipa, f. lubricitas. Über die Verbalbildungen mit -n s. D. Gramm. II, 170. [Fornald. S. I, 486: lîda lönd yfir.]

[3] [Vgl. Hagens Minnes. II, 136 ob. III, 182 b, 91.]

[4] Iduna, H. III. 3:e Aufl. Stockh. 1824. S. 60 f. D. Myth. 317 [514] f.

legendenartig umgestaltet. Ein Tröll verpflichtet sich dem heiligen Olaf, den Bau einer Kirche von wunderbarer Größe, Pfeiler und Zierathe außen und innen von hartem Flinsstein, auf bestimmte Zeit allein zu vollenden, bedingt sich aber zum Lohne Sonne und Mond oder den heiligen Olaf [112] selbst. Schon ist das Werk fertig und selbst die Spitze aufgesetzt, als der Riese bei Nennung seines Namens mit schrecklichem Krach vom Dachkamme stürzt und in viele Stücke zerspringt, die lauter Flinssteine sind. In diesen Flinssteinen am Kirchenbau und vom zerkrachenden Riesenleibe sind noch wohl die Eiskrystalle zu erkennen. Der Name des Werkmeisters, der im Mythus ganz verschwiegen bleibt, wird hier am Ende ausgesprochen: Wind und Wetter, nach Andern: Bläster, Blaser, und es ist damit für obige Deutung auch der bestätigende Ausdruck gefunden [1].

Nach der Saga von Olaf Tryggv. S. (Fornm. S. II, 225 bis 228) war auf Island in einem harten Winter und bei eingetretener Hungersnoth von einer Bezirksversammlung beschlossen worden, die alten und gebrechlichen Leute, die ihren Unterhalt nicht erwerben könnten, auszutreiben; der Häuptling Arnór aber lud zu einer neuen Zusammenkunft, auf der er die Zurücknahme des grausamen Beschlusses und die Annahme menschenfreundlicher Vorschläge zur Ernährung aller Bedürftigen auswirkte; bereits dem Christenglauben zugeneigt, verwies er dabei auf den Gott, [113] der die Sonne geschaffen, um die Welt zu erhellen und zu wärmen, und der an ihnen seine Macht und sein Erbarmen so bewähren möge, daß sie hinfort an ihn glauben. Nun heißt es weiter: „Damals waren Kälte und Frost strenger, als lange Zeit vorher, und die grimmigsten Nordwinde, mit Eis und der härtesten Schneerinde (svelli ok hinu harðazta hiarni) war die ganze Erde übergossen, so daß sie nirgends vorstand; aber in der Nacht nach dieser Zusammenkunft wechselte durch göttliche Fürsorge die Beschaffenheit der Luft so schnell, daß am nächsten Morgen aller Grimm des Frostes vorbei und statt dessen lauer Südwind und das beste Thauwetter gekommen war; von da an war milde Witterung und freundliche, eisschmelzende Sonne, die Erde

[1] In einer ähnlichen Sage aus Norwegen heißt der Riese Skalle (Lex. myth. 79 f. Faye 114); unter den Jötunnamen in Sn. Edd. 210 a finden sich Vindr und Skalli, der Kahle, passend für einen Eisriesen, wie ein dritter Name, der dem norländischen Tröll gegeben wird, Stätt, der Glatte.

kam Tag für Tag mehr hervor, so daß in Kurzem der ganze Viehstand Gras genug von ihr zur Nahrung erhielt; da freuten sich Alle und waren sehr vergnügt, daß sie Arnórs Mitleidsrathe gehorcht hatten, und empfiengen alsbald so reichliche Wohlthat göttlicher Gabe. Darum traten auch alle Dingmänner Arnórs schnell und gerne mit ihrem Häuptling unter das heilige Gebot des wahren Glaubens, der ihnen bald nachher verkündet wurde, denn nach Verlauf weniger Winter war das Christenthum über ganz Island durch Gesetz angenommen." In dieser einfachen Erzählung ist ohne Bild der Hauptinhalt des vorstehenden Mythus [114] dargelegt; auch sie zeugt von dem Eindrucke des wunderähnlichen Wechsels in der Natur auf die Gemüther, aber die Gnade des Christengottes wirkt hier, was in heidnischer Vorstellung der um Hülfe angerufene Thór vollbringt.

## 11. Thiassi.

Die j. Edda gibt folgende Sage (Sn. Edd. 80 bis 82):

Die drei Âsen Odin, Loki und Hänir ziehen durch Gebirg und Einöden, wo es übel mit dem Essen steht. Als sie aber in ein Thal herab kommen, sehen sie einen Trupp Ochsen, nehmen einen davon und wollen ihn sieden. Zweimal decken sie vergeblich auf, um nachzusehen, ob er gesotten sei. Während sie nun sich berathen, woher das kommen möge, hören sie in der Eiche über sich sprechen, daß Der, welcher dort sitze, das Sieden verhindre. Sie sehen hin und es sitzt ein großer Adler dort. Derselbe sagt weiter: „Wollet ihr mir meine Sättigung von dem Ochsen geben, so wird es sieden." Sie bewilligen es, da läßt er sich vom Baume nieder, setzt sich zum Sude und nimmt sogleich vorweg die zwei Lenden des Ochsen nebst beiden Bugen. Loki, zornig hierüber, greift nach einer großen Stange und stößt sie mit aller Macht dem Adler in den Leib. Der Adler schwingt sich auf, während die Stange an seinem Körper fest ist, am andern Ende derselben haften Lokis Hände. [115] Er fliegt nah am Boden, so daß Loki mit den Füßen Gestein und Gehölze streift, die Arme aber, glaubt er, werden ihm aus den Achseln reißen. Flehentlich ruft er den Adler um Frieden an, doch Dieser will ihn nicht loslassen, er schwöre denn, Idun mit ihren Äpfeln aus Âsgard herauszubringen. Als Loki Dieses zusagt, wird er los und kommt wieder zu seinen Genossen. Zur verabredeten Zeit lockt er Idun aus Âsgard in einen Wald, indem er vorgibt, daß er Äpfel gefunden habe, die ihr wahre Kleinode dünken werden; auch bittet er sie, ihre Äpfel mitzunehmen und mit jenen zusammenzuhalten. Dorthin kommt nun der Jötun

Thiassi in Adlerhaut, ergreift Idun und fliegt mit ihr in sein Heimwesen. Die Äsen aber befinden sich übel bei Iduns Verschwinden, sie werden schnell grauhaarig und alt. Da halten sie Versammlung und befragen einander um Idun; was man zuletzt von ihr gesehen, ist, daß sie mit Loki aus Ásgard gieng. Loki wird ergriffen und herbeigeführt; man droht ihm mit Tod oder Peinigung. Erschreckt hiedurch, verspricht er, Idun in Jötunheim aufzusuchen, wenn Freyja ihm ihre Falkenhaut leihen wolle. Mit solcher fliegt er nordwärts nach Jötunheim zu Thiassi. Der Jötun ist auf die See gerudert, Idun ist allein daheim. Loki verwandelt sie in eine Nuß, [116] die er in seinen Klauen hält und eiligst davonfliegt. Als nun Thiassi heimkommt und Idun vermißt, nimmt er die Adlerhaut und verfolgt Loki. Die Äsen sehen den Falken mit der Nuß und den Adler heranfliegen, da gehen sie hinaus unter Ásgard und häufen Spähne. Kaum hat sich der Falke innerhalb der Burgmauer niedergelassen, so werfen sie Feuer in die Spähne, der Adler aber vermag sich nicht anzuhalten, das Feuer schlägt ihm ins Gefieder und macht seinem Flug ein Ende. Die Äsen sind nahe und erschlagen den Jötun Thiassi innerhalb des Gatters; allbekannt ist dieser Todtschlag.

Noch wird erzählt, wie Skadi, Thiassis Tochter, zur Buße für den Tod ihres Vaters, den Niörd zum Gemahl erhält, auch wie Odin zur Überbuße Thiassis Augen an den Himmel wirft und daraus zwei Sterne macht.

Nach dieser Darstellung in der j. Edda würde Thôr mit Thiassi und Idun in keiner Beziehung stehen. Anders verhält es sich nach dem Harbardsliede. In diesem sagt Thôr: „Ich erschlug Thiassi den übermüthigen Jötun, auf warf ich seine Augen[1] an den heitern Himmel; sie sind die gröſten Wahrzeichen meiner Thaten, die seitdem allen Menschen sichtbar sind (Harb. 19).“ Im Eddaliede von Ägir rühmt sich Loki, der Erste und Hitzigste zur Tödtung [117] gewesen zu sein, als Thiassi ergriffen ward (Æg. 50. 51). Das Skaldenlied Haustlöng (Sn. Edd. 119 bis 121), sonst mit obiger Erzählung der j. Edda übereinstimmend, sagt allgemein, daß die Götter ihre Schäfte geschüttelt; ob Thôr dabei besonders thätig gewesen, hängt von der zweifelhaften Erklärung der Schlußzeilen ab. Der Ehre, welche den Augen Thiassis widerfahren, wird hier gar nicht erwähnt.

„Der Wind, der über das Wasser fährt, den Menschen unsichtbar,“ kommt, nach dem Eddaliede von Vafthrûdnir, von den Schwingen

[1] [Vgl. Grimms D. Myth. 441. RA. 707, 5.]

des Jötuns Hräſvelg (Hræsvelgr), der in Adlershaut an des Himmels Ende ſitzt (Vaſþr. 36. 37). Der Name Hräſvelg, Leichenſchlund, Leichenſchlinger, iſt eine auf den Windrieſen, vielleicht den forniotiſchen Kâri, übertragene Bezeichnung des Adlers [1]. Vermöge derſelben Symbolik iſt der als Adler ausfliegende Thiaſſi ein Sturmjötun; er hat die mächtige Adlerſchwinge [2], während der milden Luftgöttin Freyja das ſchwächere Falkengefieder zukommt [3]. Seine Wohnſtätte iſt, nach [118] dem Liede von Grimnir, Thrymheim (Grimn. 11; vgl. Sn. Edd. 81, Anm. 2), das toſende Sturmgebirg. In Hauſtlöng heißt er Bergwolf (fiallgyldir, Sn. Edd. 120) ꝛc.[4] Den Stamm Thiaſſis gibt die j. Edda ſo an:

Ölvaldi, ſein Vater, war ſehr reich an Golde; als Dieſer ſtarb und die drei Söhne, Thiaſſi, Idi und Gäng, das Erbe theilen ſollten, war das ihr Maß, daß Jeder ſeinen Mund voll des Goldes nahm und Alle gleich oft. Darum heißt in Runen oder in der Dichtkunſt das Gold: Maß oder Rede dieſer Jötune (Sn. Edd. 83).

[1] Hræsvelgr findet ſich nicht unter den poetiſchen Benennungen des Windes (Sn. Edd. 126), wohl aber unter den Jötunnamen (ebd. 209); bei den Bezeichnungen des Adlers (ebd. 181 ff.) iſt zwar Hræsvelgr nicht beſonders angeführt, dagegen im Allgemeinen geſagt, daß man den Adler und den Raben bezeichne, indem man Blut oder Leichnam (hræ) ihre Nahrung nenne.

[2] [S. af Gunnlaugi Ormst. C. 2. S. 34. Vgl. oben S. 23 [16], Note 1.]

[3] Die gleiche Anſchauung iſt es, wenn in den Zweigen der Welteſche Yggdraſil, wie Thiaſſi auf der Eiche, ein Adler ſitzt und zwiſchen deſſen Augen der Habicht Vedrfölnir, Luftwelker (Sn. Edd. 19; vgl. Grimn. 32); auch in Dieſen iſt das ſtärkere und das mattere Rauſchen des Windes verbildlicht. [D. Rechtsalth. 39**. D. Mythol. 362.] Windjötune mit Adlernamen ſind auch: Egdir, der Rieſin Hirte, der auf dem Hügel ſitzt und die Harfe ſchlägt (Vsp. 34; vgl. Sn. Edd. 182); Agdi, Thryms Sohn (Fornald. S. II, 5); Örnir, der unter den Jötunen aufgezählt (Sn. Edd. 210) und im Mühlliede (ebd. 148) mit den Brüdern Thiaſſi und Idi, ſtatt des hier fehlenden Gäng, genannt wird, zur Beſtätigung der äoliſchen Natur dieſes Geſchlechts. [Saxo VII, 124, 3. VIII, 164. Sæm. Edd. 84, 27. 8, 50. Fornald. S. II, 378.]

[4] Berg- oder Felsrieſen und Reif- oder Eisthurſe werden, beſonders als Gegner Thôrs, in der j. Edda öfters zuſammen genannt (Sn. Edd. 18. 26. 45. 65), der winterliche Baumeiſter iſt ein Bergrieſe (ebd. 47) und das Mühlied ſcheint den Steinrieſen Hrúngnir mit Thiaſſi, Idi und Örnir, die es „Bergrieſenbrüder" nennt, in Verwandtſchaft zu bringen (ebd. 148). Überall liegt hiebei die Vorſtellung zu Grunde, daß im Gebirge die Heimath der kalten und heftigen Winde ſei.

[119] Auch dieſe Sage bewegt ſich im Reich der Winde. Ölvaldi und ſeine drei Söhne ſind die vier Hauptwinde; er ſelbſt, wörtlich: der Bier, Getränke herſchafft, iſt der Bringer des Regens, der Regenwind; ſein Gold, ſein aufgehäufter Schatz, ſind die Wolken. Nach ſeinem Abſcheiden, wann der Regenwind gewichen, fällt dieſes Erbe den übrigen Winden anheim, es wird von ihnen mit dem Munde getheilt, aufgehaucht und zerblaſen. Idi (Iði), der Geſchäftige[1], und Gâng (Gângr), Wandel, Geräuſch, ſind leicht verſtändliche Windnamen; Thiaſſi iſt dem Worte nach dunkel, ſein Weſen aber wird ſich bei näherer Betrachtung des Hauptmythus vollſtändig herausſtellen.

Als die wandernden Äſen ſich umſonſt bemühen, den Ochſen zum Sieden zu bringen[2], hören ſie in der Eiche über ſich die Stimme des Adlerrieſen; der Sturm rauſcht in den Baumzweigen. Sie erfahren, daß eben der Adler es ſei, der den Sud verhindre; der Wind verweht das Kochfeuer. So iſt auch hierin die Weiſe des Sturmdämons wohl eingehalten. Der Sinn des Streites mit dem Adler ergibt ſich jedoch nur mit der richtigen Auffaſſung des Hauptgegenſtandes dieſer Sage: Raub und Rückerlangung der Göttin Idun.

[120] Die in den älteren germaniſchen Sprachen gangbare Partikel id-, wieder[3], verbunden mit der nordiſchen Endung weiblicher Namen auf -un, unn, bildet den Eigennamen Idun (Iðunn), die perſonificierte Wiederkehr, Erneuung. Jene Partikel äußert im Isländiſchen auch ſonſt die Kraft einer Wurzel, die in Ableitung und Zuſammenſetzung insbeſondre auf das Ergrünen des Feldes angewandt wird.[4] Hält

[1] Lex. isl. „at idia, operari. idia, f. opera. idinn, diligens, solers. idni, f. sedulitas.“

[2] [Vgl. Saxo III, 165, 4.]

[3] Über die Partikel id-, re-, ſ. D. Gramm. II, 757 f. Daſelbſt namentlich: ahd. it-cruod, genimen.

[4] Lex. isl. „idiar, f. pl. viror prati. idia-grænn, viridis, floridus. ida-völlr, m. viretum.“ (Vsp. 59: iörð iðia-græna. 7. 60: á idavelli. 61: í grasi. Vgl. D. Myth. 476 [783].) [D. Gramm. II, 603 u.] Nimmt man hiezu die in Anm. 1 angeführten Wörter, dann noch weiter: „idull, continuus, frequens; idka, solere, frequentare; idkan, idkun, f. exercitium ꝛc.“, ſo ergibt ſich der gemeinſame Begriff der Wiederholung, Erneuung, bald im Sinne des emſigen, beharrlich fortgeübten Wiederholens, bald in dem, hier zunächſt in Betracht kommenden, der neuen Belebung, der wiederkehrenden Friſche.

man mit dem Wortsinn in dieser besondern Färbung die ganze mythische Erscheinung Iduns zusammen, so überzeugt man sich leicht, daß in ihr das frische Sommergrün an Gras und Laub persönlich geworden sei und daß Iduns Raub durch den Jötunadler Thiassi die Entblätterung der Bäume und Entfärbung der Wiesen durch den rauhen Hauch der Herbst- und Winterwinde darstelle. Diese Bedeutung des Ganzen wird sich klar machen lassen, wenn auch einzelne Umstände hier, wie anderwärts, unerklärt oder zweifelhaft [121] bleiben. Die drei Äsen kommen aus Gebirg und Einöde, wo es an Nahrung gebricht, in ein Thal herab, in welchem sie einen Trupp Ochsen sehen, deren sie einen sich zum Mahle bestimmen, darüber jedoch mit Thiassi in Streit gerathen. Schon Dieß steht in Beziehung zum Mythus von Idun, in der nämlich, daß Idun über dem grünen, beweideten Thale waltet und der nährenden Heerde pflegt, der winterliche Thiassi aber solches Gedeihen räuberisch zu stören sucht. In Hauſtlöng wird Iduns Wohnung oder Gebiet Brunnacker (Brunnakr, Sn. Edd. 121) genannt, ein malerischer Name für eine quellenreiche Gegend mit üppigem Gras- und Baumwuchs, wie jenes Thal, in das die drei Äsen niederstiegen. Wieder ist es Loki, der die Sommergöttin an den Winterriesen verräth und dann auch Abhülfe zu schaffen gezwungen wird, wie in der Sage von dem jötunischen Baumeister, der sich Freyja ausbedungen. Loki übernimmt es, Idun mit ihren Äpfeln aus Äsgard zu locken und so dem Jötun Thiassi zu überliefern. In der Zeit, wann Idun Äpfel hat, wann der grüne Baum Früchte trägt, ist sie auch durch Loki, den Endiger des Sommers, dem Räuber Thiassi verfallen. Dann wird Idun aus dem Walde geraubt, dann streift der Wind den Schmuck der Blätter ab. Da werden die Götter grauhaarig, alt und runzlig (hamliot, Haustl. in Sn. Edd. 121). Die Naturgötter, dem [122] Wechsel der Jahreszeiten unterworfen, müssen freilich bei Iduns Verschwinden Glanz und Jugendfrische verlieren. Die Zeit des Laubfalles ist das Altern der Natur.[1] Von den Göttern gezwungen, die Geraubte zurückzuholen,

[1] Zwar sagt Sn. Edd. 30: Idun verwahre in ihrer Büchse die Äpfel, wovon die Götter essen sollen, wenn sie altern, dann werden sie jung und so werd' es sein bis Ragnarök; auch sollen, ebd. 119, die Äpfel: Alterarznei der Äsen (elli-lyf Âsanna) dichterisch genannt werden. [D. Myth. 2te Aufl. 1103 Sæm. 261, 77.] Allein in der Sage selbst, ebd. 81, steht nichts davon, daß

fliegt Loki nordwärts [1] nach Jötunheim mit Freyjas Falkenhaut, gerade wie damals, als er Thórs Hammer suchte; er fährt aus mit der Frühlingsluft. Dort findet er Idun allein daheim, Thiassi ist auf das Meer gerudert; er ist ja der Wind, der, wie das Eddalied sagt, über das Wasser fährt, der [123] die See aufwühlt. In Gestalt einer Nuß [2] wird Idun von dem Falken zurückgebracht. Die Nuß bedeutet hier allgemein den Kern, aus dem die erstorbene Pflanzenwelt immerfort wieder aufgrünt; in enger Schale liegt die Gewähr eines neuen reichen Wachsthums, der Frühling in einer Nuß. [3] Die Götter zünden dem nacheilenden Adler ein Feuer an, das ihm die Schwingen versengt, die Sommerglut macht dem Fluge des Winterssturmes ein Ende. Und nun fährt auch Thór herab, der überall den Sieg des Sommers mit seinem Hammerschlage besiegelt. Thiassis Augen, unter die Sterne versetzt, sind irgend ein den Hingang des Winters anzeigendes Sternbild, wie früher Örvandils Zehe.

Zur Probe der hier geltend gemachten Bedeutung Iduns dient ein dieser Göttin besonders gewidmetes Eddalied, Odins Rabenzauber (Sæm. Edd. 88 bis 92), das, bisher für eines der räthselhaftesten gehalten,

vom Verluste der Äpfel die Götter alt geworden seien, und es ist an der betreffenden Stelle nur vom Wegkommen Iduns die Rede (en Æsir urdu illa við hvarf Iðunnar, oc gerðuz þeir hrátt hârir oc gamlir), auch wird bei ihrer Rückkehr der Äpfel weiter nicht gedacht; der Ausdruck: elli-lyf Âsanna (Âsa) aber ist dem dabei angeführten Stücke von Haustlöng (Sn. Edd. 121) entnommen, wo Idun die trauerstillende Jungfrau genannt wird, die sich auf der Äsen Alterarznei verstehe (sorg-eyra mey, — þá er elli-lyf Âsa kunni), ohne daß irgend der Äpfel erwähnt würde. [Vgl. Hrafn. 11 (Sæm. 89): veiga-seljo u. s. w. Sæm. 261, 77: at lysja elli. Grimms D. Myth. 989 oben. Fornald. S. 3, 156 oben.] Ist man daher weder durch Sage noch Lied gedrungen, den Äpfeln diese Wunderkraft beizumessen, so erscheint es passender, die Gabe der Verjüngung bei der in ihrer Lenzesfrische wiederkehrenden Idun selbst zu suchen, die Äpfel aber als Wahrzeichen der Herbstzeit zu betrachten, in welcher Idun dem Abfall oder Raube zugereift ist.

[1] [Sn. Edd. 121 (Arnam. Kopenhagen 1848. 1, 312): „sunnan."]

[2] Nach einer andern Lesart, wie es scheint: in Gestalt einer Schwalbe (Edda ꝛc. op P. J. Resenii, Havn. 1665. Dæmes. LII. Vgl. Lex. myth. 199), was wohl auch auf die Wiederkunft des Frühlings Anwendung findet, aber dem Wesen Iduns nicht so unmittelbar entspricht.

[3] [Vgl. Grimm, Kindermärch. III, 418, d. Zeitschr. f. d. Alt. I, 141. Grimm, D. Myth. 1224 oben.]

hinwider durch obige Forschung in seinen Hauptzügen einfach erklärt wird. Die Anlage des Liedes ist diese:

Schlimme Ahnung drückt die Äsen, dunkle Vorzeichen, schwere Träume lassen großes Weltunheil [124] erwarten. Idun, die neugierige Göttin, vom Geschlecht der Älfe[1], Ivalds älterer Kinder jüngstes, weilt in Thälern, von Yggdrasils Esche gesunken. Übel erträgt sie dieses Herabkommen, unter des Laubbaumes Stamme festgehalten; nicht gefällt sie sich bei Nörvis Tochter (der Nacht), an heitrere Aufenthalte gewohnt. Die Götter sehen ihre Trauer und Odin sendet Heimdall mit Bragi und Loki hinab zu ihr, sie zu befragen, was sie von den Geschicken der Welt wisse; er selbst lauscht auf Hlidskiälf (seinem Hochsitze). Doch vergeblich ist alles Befragen, sie spricht kein Wort, gibt keinen Laut, Thränen rinnen, mühsam verborgen, von ihren Augen. Wie schlafbetäubt erscheint den Fragenden die Harmvolle, und wie sehr sie drängen, wird ihnen doch keine Antwort. Da kehrt der Vormann der Sendung (Heimdall) mit Loki zurück, aber Odins Skalde (Bragi) bleibt als Hüter unten. Beim Mahle der Götter berichten Jene ihre übelausgeführte Botschaft. Odin fordert die Äsen auf, die Nacht über auf neuen Rath zu sinnen. Es folgt eine dichterische Schilderung der einbrechenden Nacht und dann der Auffahrt des Tages, dessen Verkünder Heimdall ist.

Das Verschwinden Iduns, zuvor als Entführung durch den Sturmriesen dargestellt, ist in diesem Lied [125] auf andere Weise ausgeführt, wodurch die im Gewächsreich haftende Natur der Göttin sich noch mehr veranschaulicht. Idun stammt hier vom Geschlecht der Älfe, der kunstreichen Zwerge, wie dieß der Name ihres Vaters, Ivalds, anzeigt, der doch wohl derselbe mit jenem Zwerg Ivaldi ist, dessen Söhne Sifs Goldhaar schmiedeten. Wunderbares Erzeugnis der unterirdisch wirkenden Zwerge, bald als Abstammung, bald als Arbeit ausgedrückt, ist ebensowohl die grüne Blätterwelt, die sich in Idun personificiert, als die goldenen Ähren, die in Sifs Haare verbildlicht sind. Das jüngste von Ivalds älteren Kindern kann Idun eben in Vergleichung mit früheren und späteren Erzeugnissen dieser Erdkräfte heißen. Neugierig, fürwitzig (forvitin) ist die junge, aus den Sprossen dringende Idun, ungefähr wie Örvandil der Kecke. Darin, daß sie von Yggdrasil herabsinkt, fallen Bild und Gegenstand fast gänzlich zusammen. Das Sommergrün erscheint hier als Laub der großen Esche, des Sinnbilds

[1] [Vgl. D. Myth. 2te Aufl. 309.]

der lebendigen Natur; wann die Erde zu grünen aufhört, dann ist Yggdrasils Blätterfall, dann sinkt Iduna vom Laubbaume. In Thälern, im tiefen Grunde, unter dem Stamme des Baumes festgehalten, weilt sie jetzt; die zuvor in Luft und Licht lebte, ist nun von Nacht umgeben, in schlummerähnliche Betäubung, in dumpfe Trauer versenkt; die stockende Triebkraft des Gewächses ist tief in die Wurzel [126] hinabgedrängt [1]. Die Wirkung, welche Iduns Fall auf die Götter ausübt, ist ein Zustand banger Ahnung, daß das Leben der Welt sich zum Ende neige; dieses jährliche Welken der Natur ist Vorbote der endlichen allgemeinen Auflösung. Die Orakel schweigen; Odin, der vor allen über dem tieferen Leben seiner Schöpfung wacht, besendet die versunkene Iduna selbst, um sie über Alter und Ende der Welt zu befragen, allein auch sie bleibt stumm; wohl ist jetzt nur in der Wurzel die Gewähr des Fortlebens zu suchen, aber noch gibt sich dieses durch kein äußeres Zeichen kund. Odins Boten sind Heimdall, Loki und Bragi. Die beiden Ersteren bilden auch hier den schon bekannten Gegensatz des Aufgangs und der Neige in gleichmäßiger Anwendung auf Tags- und Jahreszeit, auf Weltanfang und Weltende. Sie kehren unverrichteter Dinge zurück, nichts ist zwischen ihnen entschieden. Bragi, der Skalde unter den Göttern, erscheint anderwärts als Iduns Gatte, denn im Naturgefühle des Alterthums ist die schöne, grünende Jahreszeit auch die Zeit des Gesanges, des menschlichen wie des Vogelsanges; darum bleibt Bragi jetzt auch unten bei Iduna in ihrer Verbannung, der verstummte Gesang bei der hingewelkten Sommergrüne. Die das Lied [127] schließende Beschreibung der einfallenden Nacht und des aufgehenden Tages gibt denselben Gegensatz wie zwischen Loki und Heimdall, welch Letzterer selbst am Ende sieghaft heraufsteigt und so die Hoffnung erglänzen läßt, daß auch Iduna wiederkehren werde.

Wenn nun gleich dieses Mythenlied für sich seinen guten Sinn hat, so läßt doch dessen Überschrift: Odins Rabenzauber, womit der Inhalt nicht genügend zutrifft, vermuthen, daß dasselbe Theil eines größeren Ganzen gewesen sei [2]. In dem vorhandenen Liede wird nur gesagt,

[1] Darauf mag sich auch die Verhüllung in den Wolfsbalg (Str. 8) beziehen.

[2] Die weitere Überschrift Forspiallsliod kann auch den fünf ersten Strophen gelten, hinter denen die Stockh. Ausg. abtheilt.

daß, bei der ahnungsvollen Besorgnis über Iduns Niedersinken, Hugin (Hugr, sonst Huginn) sich aufgemacht und die Himmel gesucht, die Götter aber Unheil befürchtet haben, wenn er verweile (vgl. Hrafn. 3 mit Grimn. 20). Hugin ist einer der beiden Raben Odins, die jeden Tag über die Erde hinfliegen, der verkörperte Gedanke. Raben, durch eine besondere Opferweihe dazu bereitet, ließ man, vor dem Gebrauche des Magnets, vom Schiffe auffliegen, um die Nähe des Landes zu erforschen [1]. Sagenhaft werden auch sonst Raben auf Botschaft ausgeschickt. Rabenzauber (hrafna-galdr) hieß nun wohl die Beschwörungsformel, wodurch diese Vögel [128] zu solchem Dienste geweiht wurden [2], und dann auch die Rabensendung überhaupt, womit sich der Name des Liedes erklärt. Von der Wiederkehr Hugins, des nach Rath und Rettung ausgesandten göttlichen Gedankens, schweigt dasselbe, es hält sich im Gebiete banger, träumerischer Ahnung und nur am Schlusse dämmert die Hoffnung auf. Ein zweiter, fehlender Theil mochte das Ergebnis des Rabenfluges und die endliche Erlösung Iduns darstellen.

Die schwierige, mythologisch gelehrte Sprache dieses Eddaliedes, die poetische Malerei (vgl. Edd. Havn. I, 204), die gemessene Behandlung des Verses und die offenbaren Entlehnungen aus andern Liedern von älterem Gepräge (Vsp., Grimn., Vegt.) weisen demselben eine verhältnismäßig späte Zeit der Abfassung an. Gleichwohl herrscht darin noch durchaus das innere Verständnis der mythischen Symbolik und es ist auch davon, daß der Gegenstand desselben einst volksmäßig gewesen, noch einige Spur in der mit den skandinavischen Volksliedern so nahe verwandten schottischen Balladenpoesie vorhanden, und zwar in der Ballade von Hind Etin [3]:

[1] Nach Landn. 7 f. Leo a. a. O. 388 ff.

[2] Vgl. Str. 10 des nämlichen Liedes: galdur gôlo, göndom rido ꝛc., wo gleichfalls der Zusammenhang ergibt, daß durch galdur die Wölfe zum Ritte beschworen werden.

[3] In der alterthümlichsten, obwohl fragmentarischen Gestalt steht diese Ballade in (Kinloch's) Ancient Scottish Ballads, Lond. 1827. S. 225 ff. Die scheinbar vollständigste Überlieferung gibt Buchan, Anc. Ballads and Songs of the North of Scotland, Edinb. 1828. I, 6 ff. unter dem Titel: Young Akin; aber gerade hier ist das älteste Gepräge verwischt und der neuere Bestandtheil um so ausführlicher behandelt. Mit dem alten Sagenliede vom Etin scheint nämlich, auch bei Kinloch, ein andres, romantisches Balladen-

[129] Jungfrau Margret ſteht in ihrer Thür und kämmt ihr gelbes Haar; ſie ſieht Nüſſe, im Walde gewachſen, und wünſcht dort zu ſein. Sie flicht ihre Locken, ſchürzt ihr Kleid und eilt zum Walde hin. Kaum hat ſie eine Nuß gepflückt, als der Hind Etin aufſpringt und ihr es wehrt. Sie erwidert, dieſe Wälder ſeien ihr Eigenthum, ihr Vater hab' ihr dieſelben zu Luſt und Spiel gegeben. Kaum pflückt ſie aber zum zweiten mal, nichts Schlimmes denkend, ſo faßt er ſie bei den gelben Locken, bindet ſie an einen Baum und droht ihr übeln Tod. Er reißt einen Baum aus, den dickſten im Wald umher, gräbt eine Höhle, viele Klaftern tief, und ſetzt Jungfrau Margret darein. Hier ſoll ſie bleiben, wenn ſie nicht lieber mit ihm ziehen will. Keine Ruhe hat Margret in der [130] Grube, kein Schlaf kommt über ſie, ihr Rücken liegt auf dem kalten, kalten Boden, ihr Haupt auf einem Steine. Sie ſchreit, er möge ſie heraus und zu ſich heim nehmen, wo ſie ihm (als Edelknabe) dienen wolle. Er nimmt ſie aus dem tiefen Kerker, doch traurig iſt der Tag, an dem eines Grafen Tochter mit Hind Etin heim geht. Sie lebt mit ihm manches Jahr und ſchenkt ihm ſieben Söhne. Eines Tages geht Etin mit dem älteſten auf die Jagd. Dieſer fragt den Vater, warum der Mutter Wangen ſo ſelten trocken ſeien. Der Vater gibt den Grund an, daß ſie von edler Geburt und jetzt das Weib des Unchriſten Hind Etin ſei: „aber laß uns die Lerche in der Luft und die Ammer auf dem Baume ſchießen! die ſollſt du der Mutter heimbringen und ſehen, ob ſie getröſtet ſein wird." Derſelbe Sohn bewirkt dann auch die Rückkehr Margrets zu ihrem gräflichen Vater und deſſen Ausſöhnung mit Hind Etin.

Dieſes erſt neuerlich der mündlichen Überlieferung entnommene Märchenlied verläugnet doch, durch alle Umgeſtaltung, Erweiterung und Vermiſchung hindurch, ſeinen mythiſchen Urſprung nicht. Solchen verräth gleich der Name des Räubers. Der Etin iſt der Jötun (angelſächſiſch Eoten) und die jötuniſche Natur iſt dadurch bezeichnet, daß er kein Chriſtenthum hat. Die ſchöne Margret aber, die durch die reifen Nüſſe [131] aus des Vaters Haus in den Wald gelockt, hier vom Etin ergriffen und in die Grube des ausgeriſſenen Baumes auf den kalten Boden geſetzt wird, die dann mit dem Etin in ſein Heimweſen ziehen

thema verſchmolzen worden zu ſein, eine Entführungsgeſchichte, Young Hastings, die bei Buchan II, 67 ff. und in Motherwell's Minstrelsy anc. and modern, Glasg. 1827. S. 287 ff. gedruckt iſt. Chambers, The Scott. Ballads, Edinb. 1829. S. 217 ff. ſucht noch größere Vollſtändigkeit zu erreichen, indem er aus den drei angeführten Stücken (Etin, Akin, Hastings) ein Ganzes zuſammenſetzt.

muß, wo ihr die Wangen nicht trocken werden, daß sie, eines edeln Grafen Tochter, das Weib eines Unchristen sein solle, der hernach die Vögel, die Boten des Frühlings, zum Troste gebracht werden, worauf auch ihre Befreiung erfolgt, diese Margret und ihr Geschick gemahnen gar sehr an Idun, theils wie sie durch die Vorspieglung von wunderbaren Äpfeln aus Ásgard in den Wald verleitet [1] und da von dem Riesen Thiassi geraubt wird, bei dem sie nun in Jötunheim weilen muß, bis Loki sie in Gestalt einer Nuß zurückholt, theils wie sie unter der Esche Yggdrasil in Nacht und Trauer, fern den gewohnten, heiteren Heimathsorten, festgehalten ist und ihr die Thränen unaufhaltsam von den Augen rinnen. Merkwürdig ist es und zeugt von manigfachem Umtriebe der Fabel, [132] daß in der schottischen Ballade Züge aus beiderlei altnordischen Darstellungen zusammentreffen.

Aber auch für den vermutheten zweiten Theil des Eddaliedes, die Befreiung Iduns mittelst der Aussendung des Raben, ergibt sich, wieder zwischen manchem Anderartigem hindurch, noch ein mythischer Anklang im skandinavischen Volksgesange selbst. Die schwedische Volksballade vom Raben Rune, verglichen mit einer dänischen Behandlung desselben Gegenstandes, erzählt, wie dieser kluge Rabe zwischen einer in fremdem Lande gefangen liegenden Frau und ihrem Vater Botschaft trägt, in deren Folge Letzterer auf einem wunderbaren, gleich Odins Sleipnir über das Meer rennenden Rosse ausreitet und die befreite Tochter zurückholt [2].

---

Das Feuer ist dem Donnergott ein vertrautes Element. Hlôrridi, der Stralschwinger, der Pflegsohn Hlôras, der Funkelnden, fährt in Flammen daher und watet durch glühende Ströme, während die Ásen-

[1] Ursprünglich mochten es auch in nordischer Sage, statt der Äpfel, Nüsse gewesen sein. In Hálfs S. ziehen die Frauen, selbst die Königstochter, zu ihrer Belustigung in den Nußwald (á hnetskôg, Fornald. S. II, 51. 59). Auch bei Saxo (VIII, 151) heißt es:

Quis vetuit te, note senex, juvenilibus uti
Rite jocis, agitare pilam, morsa nuce vesci?

(Das Ballwerfen ist Frühlingsspiel, das Nüssesammeln herbstliches.) So würde sich der Mythus an eine altherkömmliche Sitte knüpfen.

[2] Svensk. Folkvis. II, 194 bis 200. Udv. Danske Viser I, 319 bis 325.

brücke brennt. Dem gemäß hat er sich bisher als Widersacher und Bezwinger winterlicher Sturm- und Frostjötune erwiesen. Aber auch der Sommer [133] hat sein verderbliches Übermaß [1], und wann die Eisthurse geschlagen sind, bemächtigen sich Feuerriesen des Dunstkreises und der Witterung. Auch wider sie erhebt sich Thôr und wenn gleich selbst ein Feuerheld, bewährt er sich doch auch ihnen gegenüber als den Bekämpfer aller maßlosen, das irdische Gedeihen bedrohenden Naturgewalt. Zwei jötunische Wesen dieser Art greifen in den Thôrsmythus ein.

## 12. Geirröd.

Wie Thôr ohne seinen Hammer Miölnir, ohne Stärkegürtel und Eisenhandschuhe, nach Geirrödsgard (til Geirröðargarða) zieht, auf Anstiften Lokis, der auch sein Begleiter ist, wird in der j. Edda berichtet (Sn. Edd. 112 bis 115):

Loki fliegt einmal zu seiner Kurzweil mit Freyjas Falkengewand. Aus Neugier fliegt er bis Geirrödsgard, sieht dort eine große Halle, läßt sich nieder und schaut zum Fenster hinein. Geirröd erblickt ihn und befiehlt, den Vogel zu greifen und ihm zu bringen. Der Ausgesandte gelangt mit Noth die hohe Hallenwand hinan. Loki ergetzt sich daran, wie Jener ihm mühsam nachstrebt, und er gedenkt nicht eher aufzufliegen, als bis der [134] Mann den ganzen schwierigen Weg zurückgelegt. Jetzt langt derselbe nach ihm, da schlägt er die Flügel und spreizt die Füße, aber diese hangen fest; er wird ergriffen und dem Jötun Geirröd gebracht. Diesem sind die Augen des Vogels verdächtig, aber Loki schweigt auf seine Frage. Da schließt ihn Geirröd in eine Kiste und läßt ihn darin drei Monate lang hungern. Als er den Gefangenen wieder herausnimmt und sprechen heißt, gesteht Loki, wer er sei, und löst sein Leben damit, daß er dem Jötun schwört, Thôr ohne Hammer und Gürtel nach Geirrödsgard zu bringen.

Auf dem Wege dahin nimmt Thôr Herberge bei der Riesin Gríð, der Mutter Vídars des Schweigsamen. Sie sagt ihm die Wahrheit von Geirröd, als einem klugen und übelumgänglichen Jötun; auch leiht sie ihm ihre eigenen Eisenhandschuhe, ihre Stärkegürtel und ihren Stab (Gríðarvölr). Damit zieht Thôr zu dem Flusse Vimur, aller Flüsse gröstem. Er umspannt sich mit den Stärkegürteln, stemmt Gríðs Stab gegen die Strömung, Loki aber hält

[1] In Sn. Edd. 209 wird Somr, Sumar, der Sommer selbst, mit seinem Vater Svásuðr (vgl. Vafþr. 27) unter den Jötunen aufgezählt.

sich unten am Gurte. Als nun Thôr mitten in den Fluß kommt, da wächst dieser so stark an, daß er bis zu Thôrs Schulter steigt. Aber Thôr ruft dem Strome zu: „Weist du, wenn du wächsest, daß dann mir Âsenkraft anwächst himmelhoch?“ Beim Aufblick in ein [135] Geklüfte sieht Thôr, daß Giálp, Geirröds Tochter, quer über dem Strome steht und das Wachsen desselben verursacht. Er nimmt einen großen Stein aus dem Flusse, wirft nach ihr und spricht: „An der Mündung muß man den Strom stemmen[1].“ Sein Wurf fehlt nicht, in demselben Augenblicke naht er sich dem Land, erwischt einen Vogelbeerenstrauch und steigt so aus dem Flusse; daher das Sprichwort, dieser Strauch sei Thôrs Rettung. Als nun die Reisegefährten zu Geirröd kommen, werden sie zuerst in das Gästehaus gewiesen. Hier ist nur Ein Stuhl, auf den Thôr sich setzt. Er bemerkt, daß der Stuhl unter ihm sich gegen das Dach hinanhebt, stößt daher mit Grîds Stabe aufwärts in das Sparrwerk und drückt sich auf den Stuhl herab; da entsteht großes Gekrach und folgt lautes Geschrei; unter dem Stuhle waren Geirröds Töchter Giálp und Greip, Beiden hat Thôr das Genick gebrochen. Darauf läßt ihn Geirröd in die Halle zu den Spielen rufen. Dort sind große Feuer, der ganzen Länge der Halle nach. Als nun Thor dem Jötun gegenübersteht, faßt Dieser mit der Zange einen glühenden Eisenkeil und wirft nach ihm; Thôr aber fängt den Keil mit den Eisenhandschuhen auf und wirft ihn zurück. [136] Geirröd läuft hinter eine Eisensäule, sich zu wahren. Doch von Thôrs Wurfe fährt der Keil durch die Säule, durch Geirröd, durch die Wand und darüber hinaus in die Erde. Nach dieser Sage hat Eilif, Gudrûns Sohn, in Thôrsdrápa gedichtet.

Es folgen hierauf 19 Strophen des genannten Skaldenliedes vom Schlusse des zehnten Jahrhunderts[2]. Diese Stelle gibt den Mythus von Thôrs Fahrt zu Geirröd im Ganzen übereinstimmend mit obiger Sage, doch fehlt Lokis Gefangenschaft, und der Einkehr bei Grîd ist nicht besonders erwähnt, wohl aber des Stabes. Die Gebirgsgegend stellt sich bestimmter heraus, ebenso die cynische Weise, wie der unreine Strom von der Riesentochter Giálp angeschwellt wird; in der pomphaften Skaldensprache nimmt sich Dieß noch widerlicher aus. Hier erscheint auch Thialfi als Gefährte Thôrs, mit dessen Beistand er mühsam das Ufer erreicht, doch zittert auch ihm das Herz nicht (Str. 9. 10).

Überrest eines älteren, einfacheren Mythenliedes von dieser Fahrt

[1] Nach Lex. myth. 625 noch jetzt ein isländisches Sprichwort.

[2] Über den Dichter s. Skáldatal, Heimskr. II, 483. Thorlac. Spec. VII, S. IX f.

kann die der prosaischen Erzählung einverleibte Strophe sein, worin Thôr dem wachsenden Strome Trotz bietet [1]. Wie sehr dieser Mythus [137] verbreitet war, ergeben noch anderwärtige Zeugnisse. Saxo (VIII, 160 bis 164) berichtet die fabelhafte Fahrt eines Dänenkönigs Gormo, unter Führung Thorkills, nach den Wohnsitzen Geruths (sedes Geruthi cujusdam). Die Reisenden kommen zu einer finstern Stadt, die einem dunstigen Gewölke gleicht (oppidum vaporanti maxime nubi simile). In einer schauerlichen Steinkammer sitzt dort der greise Geruth mit durchbohrtem Leib einem gespaltenen Fels gegenüber und drei höckrige Weiber liegen mit gebrochenem Rücken da; denn einst hat Thôr durch die Brust des übermüthigen Riesen den glühenden Stahl getrieben, der dann noch die Bergwand spaltete; die Weiber aber, von Blitzen zerschmettert, büßen gleichfalls dafür, daß sie den Gott versucht. Weiteren mythischen Zusammenhang eröffnet eine ähnliche isländische Erzählung von Thôrsteins, zugenannt Bäarmagn, Abenteuern am Hofe Geirröds, in den Anhängen zu der Geschichte Olafs Tryggvasons (Fornm. S. III, 182 ff.). Endlich in der historischen Saga von Harald Hardrâdi (ebd. VI, 361 f.) wird erzählt, wie dieser norwegische König um die Mitte des eilften Jahrhunderts, also aus christlicher Zeit, einst dem Skalden Thiodôlf aufgab, die Schlägerei eines Gerbers und eines Schmieds, die von der Straße aus zu sehen war, dergestalt zu besingen, daß der Eine den Jötun Geirröd, der Andre den Thôr vorstellen sollte. [138] Thiodôlf dichtete sogleich eine Strophe, wie Thôr aus der Schmiede Blitze von Bocksfleisch nach dem häutegerbenden Jötun schleudert.

Geirröd (Geirröðr) hat eine Halle, deren ganzer Länge nach große Feuer brennen, er schleudert einen glühenden Eisenkeil und auch sein Name gibt ihm Wurfgeschoß [2]. Der Weg nach Geirrödsgard wird nicht als ein nördlicher oder östlicher bezeichnet, wie es bei andern Ausfahrten Thôrs in jötunische Gebiete zu geschehen pflegt [3]. Im Eddaliede

[1] Die weitere Strophe, Sn. Edd. 115 ob., scheint einem Liede angehört zu haben, in welchem Thôr auf ähnliche Weise wie im Harbardsliede, von seinen vorigen Thaten spricht.

[2] Geirr, m. hastile; röðr, womit auch sonst nordische Eigennamen gebildet sind, bedarf noch einer sicheren Ableitung, vgl. D. Gramm. I, 769.

[3] Nach Örvar-Odds S. C. 23 (Fornald. S. II, 253) läge zwar Geirrödsgard im Osten, allein in dieser Sage hat Geirröd alle mythische Bedeutung

von Grimnir setzt Geirröd seinen Gast zwischen zwei Feuer, wo er von Hitze gepeinigt wird und ihm das Gewand brennt. In der Saga von Thórstein (Fornm. S. III, 186 f.) wird an Geirröds Hof ein glühender, funkensprühender Ball zum Spiele geworfen. Die Töchter des Jötuns dagegen, Gialp, Lärm, Brandung, und Greip, Griff, schwellen den Fluß [1] und gefährden damit Thór und seinen Begleiter Thialfi. [139] Offenbar ist nun Geirröd ein Dämon der glühenden Hitze; sollen aber die lärmende Brandung und die reißende Strömung als Töchter des Glutriesen ihre Erklärung finden, so wird Geirröd, wozu auch sein Name paßt, zum Gewitterriesen; der brennende Sommer entladet sich in furchtbarem Gewitter, in Wolkenbruch und Überschwellen der Bergströme, die den Anbau zu verschlingen drohen; Geirröd wirft den glühenden Keil, Gialp und Greip schwellen den Strom, der dem Thór an die Schulter steigt und den Thialfi fortreißen will. Wohl ist Thór selbst Donnergott, aber das schädliche, verheerende Gewitter stammt nicht von ihm, der darum auch hier den Hammer Miölnir nicht bei sich hat, es kommt von Jötunen und wird, wie jeder andre Ausbruch wilder Elemente, von Thór gedämpft. Gleicherweise hat er in Svarángs Söhnen den zerstörenden Hagel abgetrieben.

Diese Auffassung der Hauptgestalten bewährt sich auch im Nebenwerk der Sage. Dieselbe beginnt damit, daß Loki mit Freyjas [2] Falkengefieder ausfliegt, [140] wodurch, wie anderwärts, der Eintritt der schönen Jahreszeit angezeigt wird. Er fliegt bis nach Geirrödsgard, in das Gebiet des Sommers; hier aber wird er festgehalten und in eine Kiste verschlossen, worin er drei Monate lang hungern muß, der Dämon des abnehmenden Lichtes muß jetzt, über die Zeit der größten Tageslänge, gefangen sein und verkümmern. In dem Manne, der mühsam

verloren. Nicht zuverlässiger ist die mythische Geographie bei Saxo und Petrus Olai (Langebek, Script. rer. danic. I, 76. Vgl. Müller, crit. Undersög. 143**). Eine vollständigere Darstellung Geirröds in der Reihe sämmtlicher Jahreszeiten muß hier ausgesetzt bleiben.

[1] Ein Flußname Greipá in Fornald. S. I, 489.

[2] Sn. Edd. 113 sagt zwar: með valshami Friggiar, allein Þrym. 3 bis 5 und Sn. Edd. 81 weisen auf Freyja, wie denn auch in Friggs Wesen nichts liegt, was ihr dieses Attribut anpaßte, und wenn auch sie, ebd. 119 (obgleich nicht in allen Hdſ.): drotníng valshams genannt wird, so ist dieß wohl nur eben der hier befragten Stelle entnommen. Vgl. D. Myth. 192.

nach ihm aufsteigt und zuletzt ihn erhascht, ist eben die allmälige Zunahme des Tages versinnlicht. Um sich zu lösen, schwört er, Thôr ohne Hammer und Stärkegürtel nach Geirrödsgard zu bringen; die Sonnenwende ist eingetreten, der Sommer wird jötunisch, der Glutriese Geirröd waltet im Gewölk, und wie Thôrs Hammer einst vom Winterriesen gestohlen war, so fehlt ihm derselbe nun auf dem Wege nach Geirrödsgard. Aber die Riesin Grid (Grîdr) leiht ihm Stab und Gürtel. Mit Grids Stabe stützt sich Thôr gegen den schwellenden Strom und denselben stemmt er gegen die Decke, als er Geirröds wilden Töchtern den Rücken bricht. Großes Ansehen hat im nordischen Alterthum das Wettermachen, besonders von zauberkundigen Weibern geübt [1]; Sturm zu Land und Wasser, Hagel, Schneegestöber, Wolkenbruch, werden durch [141] Zauberei erregt und wieder gestillt. Die Kraft des Zaubers aber liegt meist in einem Stabe (vgl. Lex. myth. 502). Die Wurzelsilbe Grîd [2] bedeutet Heftigkeit, Ungestüm; Stab des Ungestüms konnte nun wohl der Wetterstab, Grîd die Wettermacherin selbst heißen. Diese personificierte Gewalt über das Wetter steht dem Thôr gegen die wütenden Riesentöchter bei. Sonst wohl mochte Grîd, ihrem Namen gemäß, als Urheberin des Ungewitters auftreten [3], hier aber, wo dasselbe schon von andrer Seite erregt ist, äußert ihr Stab nur seine niederschlagende Kraft; sie erscheint als Mutter des schweigsamen Gottes. Dunkel ist die besondre Beziehung des Vogelbeerenstrauches zu Thôrs Rettung. Liegt sie etwa darin, daß um die Zeit, in welcher diese Beeren reif werden, die Heftigkeit der Gewitter nachläßt? [4] Der Stuhl, mittelst dessen Thôr Geirröds Töchtern den Rücken quetscht, läßt folgende Räthsellösung zu. [142] Es sind noch in der Volkssage, wie auch in dem Ortsnamen

[1] Manche Stellen, die hier zum Belege dienen können, sind im Sachregister zu Fornald. S. (III, 748 f.) unter: Gjörningaveđr verzeichnet.

[2] Die Länge des Vokals wird durch die Reimverbindung strîd- Grîdim Fragment der Thôrsdrâpa Str. 9 (Sn. Edd. 117) bestätigt.

[3] In der S. af Illuga Grîdarfôstra (Fornald. S. III, 653) wird ein weibliches Ungethüm (tröllkona) Grîdr beschrieben, aus dessen Nasslöchern Unwetter und Platzregen oder Hagel hervorzubrechen scheint. Hierin hat sich noch eine Spur mythischer Bedeutsamkeit erhalten. Auch in Sn. Edd. 210 a wird Grîdr unter den tröllqvenna heiti aufgeführt; vgl. Sæm. Edd. 164 a.

[4] Über mancherlei auf den Vogelbeerenbaum bezüglichen Aberglauben, besonders dessen Schutzkraft gegen Teufel und Hexerei, s. Lex. myth. 625.

Thórsbro, Thórs Brücke, Spuren vorhanden, daß Brücken, besonders an schwierigen Stellen erbaute, für das Werk Thórs angesehen wurden (Lex. myth. 655 f. 663), der ja überall den menschlichen Verkehr fördert und gegen zerstörende Naturgewalten schirmt. Die Brücke mit Pfeilern und Jochen ist nun auch der Stuhl, unter welchem Thór den aufgebäumten Wellen des Bergstroms das Genick bricht. Zuletzt wendet Thór sich gegen den Urheber der Drangsal, den Jötun in der Feuerhalle selbst, dem er den eigenen Glutkeil zurückschleudert, und eben der Umstand, daß Thór und Geirröd sich desselben Wurfgeschosses bedienen können, ist ein Stützpunkt für die versuchte Erklärung des Mythus, nach welcher im gleichen Elemente der Jötun verderblich und der Gott hülfreich waltet.

## 13. Hyrrokin.

Aus der Sage von Baldurs Tod und Leichenbegängnis, wie solche in der j. Edda erzählt ist, gehört hieher Folgendes (Sn. Edd. 66):

Die Âsen führen Baldurs Leiche zum Meere. Sein Schiff Hringhorni, aller Schiffe gröstes, wollen sie vom Strande stoßen, um darauf die Verbrennungsfahrt zu bewerkstelligen, aber dasselbe geht nicht von der Stelle. Da wird nach Jötunheim, nach der Riesin Hyrrokin gesandt. Diese [143] kommt auf einem Wolfe geritten, der mit einer Schlange gezäumt ist. Als sie vom Rosse gesprungen, ruft Odin vier Berserke herbei, um dasselbe zu halten, sie vermögen Dieß aber nicht anders, als indem sie es niederwerfen. Hyrrokin tritt an das Vordertheil des Schiffes, das sie im ersten Anfassen vortreibt, so daß Feuer aus den Walzen fährt und alle Lande zittern. Da ergreift Thór zürnend den Hammer und würd' ihr das Haupt zerschmettert haben, wenn nicht alle Götter ihr Frieden erbeten hätten. Sodann wird Baldurs Leichnam auf das Schiff hinausgetragen; als aber seine Frau, Nanna, Neps Tochter, Dieses sieht, zerspringt sie vor Jammer und stirbt. Sie wird auf den brennenden Scheiterhaufen gelegt. Thór tritt hinzu und weiht diesen mit Miölnir. Vor seinen Füßen läuft der Zwerg Lit, da stößt ihn Thór mit dem Fuß in das Feuer und der Zwerg verbrennt.

Olaf, Höskulds Sohn, zugenannt Pâ (Pfau), ein reicher Isländer am Schlusse des zehnten Jahrhunderts, ließ sein neuerbautes Haus mit Sagenbildern schmücken, auf welche dann Ülf, Uggis Sohn, einen Gesang dichtete, der nach diesem Anlaß Hûsdrâpa genannt

wurde. [1] Aus den vorhandenen [144] Überresten dieses Skaldenliedes ist ersichtlich, daß in jenen Bildern mit Andrem auch Baldurs Leichenbegängnis dargestellt war, und insbesondre ist noch eine Halbstrophe erhalten, welche besagt, wie die Riesin das Schiff in Bewegung brachte und die Berserke das Roſs niederwarfen (Sn. Edd. 162). Ein Bruchstück eines andern Liedes, von dem Skalden Thórbiörn, gedenkt, in der Aufzählung mehrerer von Thór bezwungener Wesen, wie Lit von ihm erschlagen ward und wie Hyrrokin starb (Sn. Edd. 103). Lit wird auch in Völuspá (Str. 12) unter den Zwergen aufgezählt, sowie Hyrrokin in der j. Edda (210) unter den Namen von Unholdinnen.

Über Baldur und Nanna ist hier soviel zu sagen, als zur Erklärung der allerdings nur episodischen Theilnahme Thórs an ihrem Geschicke nöthig scheint.

Baldur [2], Odins Sohn von Frigg, der allbeliebteste der Ásen, ist so schön und licht, daß Glanz von ihm ausgeht; das weißeste aller Kräuter wird mit seinen Brauen verglichen und darnach kann seine Schönheit an Antlitz und Haar ermessen werden (Sn. Edd. 26; vgl. Vegt. 3. Lex. myth. 20); er wohnt in [145] Breidablik [3], Weitglanz, wo nichts Schädliches oder Unreines bestehen kann (Grimn. 12. Sn. Edd. 27). Sein Tod, dessen Vorahnung die Götter auf das Äußerste beängstigt und den nachmals die ganze Natur beweint, ist eine Anstiftung Lokis. Die besorgte Mutter hat Elemente und Wesen aller Art schwören lassen, Baldurs zu schonen. Als nun die Ásen sich damit vergnügen, nach ihm zu schlagen und zu werfen, ohne daß es ihm irgend schadete, reicht Loki dem blinden Ásen Höd einen Mistelsprossen (mistilteinn), den Frigg, weil er ihr noch zu jung schien, nicht in Eid genommen, und bedeutet Jenem, wo Baldur stehe; von diesem Geschosse durchbohrt, fällt Baldur und muß hinab in Hels, der Todesgöttin, dunkle Wohnungen (Sn. Edd. 64 f. Vsp. 36. 37. Vegt.) Die meisten

[1] Laxdæla-Saga, Hafn. 1826. C. 29. S. 112 ff. In der angehängten Abhandlung, S. 386 ff., hat Finn Magnusen die Bruchstücke der Húsdrápa zusammengestellt, wozu aber noch das im Lex. myth. 635* aus Sn. Edd. 162 nachgetragene kommt, welches sich auf den Mythus von Hyrrokin bezieht.

[2] Den Namen Baldr betreffend s. D. Myth. 141 [244. K.] f.

[3] [Vgl. W. Wackernagels Leseb. III, 1, 440, 7. Ph. Wackernagels Kirchenlied 818 a.]

Erklärer erkennen im Tode Baldurs, soweit sie den Mythus physisch nehmen, die Neige des Lichtes in der Sommersonnenwende und diese Erklärung zeigt sich auch bei näherer Ansicht probehaltig. Baldur ist das Licht in seiner Herrschaft, wie solche bis zum Mittsommer sich vollendet, von da an aber zur Neige geht. Seine ganze glänzende, allerfreuende Erscheinung verkündet ihn als vollkommenes Lichtwesen. Er stammt aus Odins echter Ehe, das Licht scheint für die reinste Offenbarung des Geistes in der Natur, für die nächste Vermittlung zwischen Geist und Stoff gegolten zu haben. Die Lichtnatur [146] Baldurs bestätigt sich auch im Gegensatze zu Höd (Hödr)[1], seinem Tödter, dem Blinden, Lichtlosen. Gleichwohl ist Höd ein Äse, auch ein Sohn Odins (Sn. Edd. 105), er ist für sich am Morde unschuldig und in der verjüngten Welt werden einst diese beiden Brüder in des Vaters Hause zusammenwohnen (Vsp. 62). Dieß bezeichnet ihn als das unschädliche Dunkel, das nothwendige Zusammenbestehen und den wohlthätigen Wechsel des Schattens mit dem Lichte, und erst damit, daß Loki sich Höds bemächtigt, wird des letzteren Hand verderblich. Loki führt durch ihn jene große Abnahme des Lichtes herbei, welche nicht nur jährlich das heitere Leben der Natur ertödtet, sondern auch das ahnungsvolle Vorspiel der nur durch beständiges Entgegenwirken der Götter aufgehaltenen Endesdämmerung ist. Baldurs Unverletzbarkeit durch Wurf und Schlag erklärt sich mit der unkörperlichen Natur des Lichtes; die einzige Waffe, die an ihm haftet, ist ein Symbol des düsteren Winters. Die Mistel, die im Winter wächst und reift, die darum auch nicht des Lichtes zu ihrem Gedeihen zu bedürfen scheint, ist allein nicht für Baldur in Pflicht genommen.

Der mythische Gegensatz von Baldur und Höd hat sich in der halbhistorischen Darstellung Saxos (III, 39 ff.) zu einem hartnäckigen, von wechselnden [147] Erfolgen begleiteten Kriege zwischen zwei Helden Hother und Balder um die norwegische Königstochter Nanna gestaltet. Wenn jedoch hier der von Balder in die Flucht geschlagene Hother sich in abgelegener Wildnis verbirgt, weil, bemerkt Saxo, der Kummer dunkle und einsame Zufluchtsorte suche, so überträgt man Dieses leicht auf den Sieg Baldurs, des sommerlichen Lichtes, vor dem der dunkle Höd nur noch im tiefsten Waldesschatten eine Stätte findet.

[1] Über höd s. D. Gramm. II, 460.

Vorzüglich aber bewährt sich Baldurs angegebenes Wesen in seinem Verhältnisse zu Nanna.

Nanna [1], Baldurs Gattin, ist die Blüthe, die Blumenwelt, deren schönste Zeit mit Baldurs Lichtherrschaft zusammentrifft. Dafür spricht zunächst der Name ihres Vaters: Nep (Nepr), Knopf, Knospe [2]; Tochter des Blüthenknopfes ist die Blume. In den Genealogieen von Göttern und Menschen, welche das Eddalied von Hyndla zusammenhäuft, erscheint Nanna, Nökvis Tochter (Hyndl. 20: Nökkva dôttir), [148] Nökvi bedeutet aber, wie Nep, einen Knäuel, Ballen [3]. Bei Saxo entbrennt Baldurs Liebe zu Nanna, als er ihre glänzende Schönheit im Bade sieht; die entkleidete, badende Nanna, von Baldur belauscht, ist die dem Licht erschlossene, frischbethaute Blüthe; die Poesie des Alterthums denkt sich den zartesten Blumenglanz nie anders, als vom Thau gebadet. Mit der Abnahme des Lichtes geht auch das reichste, duftendste Blumenleben zu Ende; als Baldurs Leiche zum Scheiterhaufen getragen wird, zerspringt Nanna vor Jammer (Sn. Edd. 66); dieser Ausdruck ist auch sonst für das gebrochene Herz gebräuchlich (Sæm. Edd. 211. [Fornald. S. I, 429]), er eignet sich aber besonders für die zerblätterte Blume. Aus Hels Behausung, wo Nanna mit Baldur weilt, sendet sie den Göttinnen Frigg und Fulla Geschenke, ersterer ein Frauentuch (ripti), letzterer einen goldenen Fingerring (fingrgull); Frigg [4] ist die Göttin, die über der ehlichen Liebe waltet; darum erhält sie das Schleiertuch, das auch sonst als Abzeichen der Hausfrau vorkommt (Rigsm. 18. 20. 25); Fulla, Friggs Dienerin [149]

[1] Über den Namen s. D. Gramm. II, 512. D. Myth. 198 [202. K.]. Sie kann die Kühne heißen, wie Örvandil hinn frækni und Idun (Hrafn. 6) dîs forvitin.

[2] Nepr, mit weggefallenem Kehllaut, für hneppr = hnappr, knappr, m. globulus, caput (namentlich vom Blüthenknopfe, D. Gramm. III, 413). Auch das verwandte Adjectiv mit der Bedeutung arctus, knapp, kommt in den Formen knappr, hnappr, hneppr, neppr, nepr (Sn. Edd. 74. Not. 7) vor. In Sn. Edd. 211 a wird Nepr unter den Söhnen Odins genannt.

[3] Gevarus, wie Nannas Vater bei Saxo heißt, ist der altnordische Name Jöfr, Jöfur (Hyndl. 18. Fornald. S. II, 9. Möinichen, Nordiske Folks Overtroe ꝛc. Kiöbh. 1800. 161). Jöfur gilt aber in der Dichtersprache auch allgemein für König oder Jarl (Sn. Edd. 191. Sæm. Edd. 178. 182).

[4] Über das Etymologische des Namens s. D. Gramm. I, 327. D. Myth. 191 f. Vgl. noch Hym. 9: minn frî.

und Vertraute, mit den jungfräulich flatternden Haaren (Sn. Edd. 36), ist die vollgewachsene, bräutliche Jungfrau, daher geziemt ihr der Verlobungsring. Schleier und Goldring, welche Nanna noch aus der finsteren Unterwelt zum Gedächtnis heraufschickt, sind wohl nichts Anderes, als Blumen des Spätsommers. Wie man Thiassis Augen und Örvandils Zehe unter die Gestirne versetzte und nach Friggs hausfräulichem Rocken ein Sternbild schwedisch Friggerock benannt ist (Ihre, Gloss. I, 603), so wurden auch Blumen- oder Pflanzennamen der Götterwelt entnommen: Baldurs Braue, Týs Helm, Thórs Hut, Sifs Haar, Friggs Gras [1], denen sich nun Friggs Schleier und Fullas Fingergold anreihen mögen. Das bunte Spiel der norwegischen Wiesenblumen ist berühmt; ein kurzer, doch heißer Sommer läßt sie in seltener Fülle und Manigfaltigkeit erblühen.

Die Liebe Baldurs und Nannas, des Lichtes und der Blüthe, bildet ein Seitenstück zu der Liebe Bragis und Iduns, des Gesanges und der Sommergrüne, und die Ähnlichkeit dieser Mythen ist aufklärend für beide. [2]

[150] Es liegt im Wesen Thórs, daß ihm das Schicksal Baldurs, seines sommerfreundlichen Bruders, nicht gleichgültig bleiben kann. In der Erzählung Saxos (III, 41) kämpft er, zugleich mit Odin und der übrigen Götterschaar, auf Balders Seite gegen Hother. Dem gewaltigen Schwung seiner Keule vermag nichts zu widerstehen und er hätte damit den Sieg für Balder entschieden, wenn nicht Hother, als schon die Seinigen wichen, den Griff der Keule abgehauen (præciso manubrio), dieselbe dadurch unbrauchbar gemacht und so die Götter zur

[1] Über mythologische Pflanzennamen s. Lex. myth. 105 f. [255.] 486 f. 690 f. D. Gramm. III, 374.

[2] Baldurs und Nannas Sohn ist Forseti (Sn. Edd. 31), der Vorsitzer, dessen Saal Glitnir, der Glänzende, mit Gold gestützt und mit Silber gedeckt ist; hier weilt Forseti meisten Tags und beschwichtigt alle Streitsachen (Grimn. 15). Dieser Saal ist, nach Sn. Edd. 31, die beste Urtheilstätte bei Göttern und Menschen. Forseti erscheint hiernach als ein Gott der Dingstätte; der Lichtglanz seiner Wohnung aber, welche hierin derjenigen seines Vaters gleicht, und zugleich seine Abstammung von Baldur und Nanna, erklärt sich damit, daß die Zeit des Lichtsieges und der Blüthe auch für Abhaltung des Gerichtes die geeignetste war, da solches im Freien und nur bei obenstehender Sonne gehegt wurde.

Flucht genöthigt hätte. Nach dem früher angeführten Zwergmythus (Sn. Edd. 131 f.) hatte Thórs Hammer schon aus der Werkstätte das Gebrechen mitgebracht, daß der Schaft zu kurz war. In der j. Edda erscheint Thór erst bei Baldurs Leichenfeier, wobei er mit dem Hammer das Riesenweib Hyrrokin bedroht und den Scheiterhaufen weiht. Angesehene Männer auf Schiffen zu verbrennen, [151] zeigt sich auch anderwärts als altnordische Sitte [1]. Da nun Baldurs Tod in den Eintritt der heißesten Jahreszeit fällt, so wird der Vollzug seines Begängnisses einer jötunischen Feuergewalt übertragen. Die Riesin Hyrrokin, die Feuerberauchte, wird aus Jötunheim berufen, um das Schiff mit dem Holzstoße vom Strande zu bringen. Ihr Name, wie ihr ganzes Auftreten, ihr Herritt auf dem schlangengezäumten Wolfe [2], den vier Berserke Odins zu Boden werfen müssen, der Stoß, den sie dem Schiffe gibt, daß Feuer aus den Rollen fährt und alle Lande zittern [3], all Dieses zusammen läßt in ihr ein dem Glutriesen Geirröd ähnliches Wesen erkennen, sie ist der versengende Sommerbrand, der erderschütternde, vulkanische Ungestüm (vgl. Lex. myth. 23). Das Schiff Hringhorni, das Ringhornige, bezeichnet die Bahn des Lichtes, den Sonnenlauf, der jetzt seinen Höhepunkt erreicht und mit Baldurs Tode seinen Stillstand genommen hat, am Strande festsitzt. Der gewaltsame Stoß, womit die Riesin es vortreibt, ist die Wende dieses Laufs. Die Sage meldet, wie ein Schiff mit dem Scheiterhaufen, darauf der todte Seeheld Haki gelegt ist, brennend in das Meer hinausläuft (Yngl. S. C. 27), [152] so fährt nun Hringhorni, flammend in Sommerglut, dahin, aber es trägt nur noch die Leiche seines Gottes. Thór ist gegen Hyrrokin entrüstet, wie gegen alles Jötunenvolk, und nach dem schon erwähnten Liedesbruchstücke scheint er sie erschlagen zu haben, worüber es vielleicht noch einen besondern Mythus gab.

Sowie Thór den übrigen Göttinnen der schönen und fruchtbaren Jahreszeit, Freyja, Idun, Sif, befreundet ist und sich ihrer thätig

[1] Belege dafür gibt eine Abhandlung von Werlauff in den Antiqvariske Annaler IV (Kjöbh. 1827), 281 f. [J. Grimm über das Verbrennen der Leichen, Abhandlung, gelesen in der Berliner Akademie 29 Nov. 1849. K.]

[2] [Sæm. 147 a.]

[3] Sn. Edd. 66: „lavnd avll skulfu.“ Das Erdbeben heißt isl. landskialfti, m. Vgl. Sn. Edd. 70.

annimmt, so muß ihm auch der Tod Nannas, des lieblichsten Schmuckes der von ihm beschützten Erde, nahe gehen und er äußert seinen trotzigen Unmuth, indem er ihr den Zwerg Lit, der ihm vor die Füße läuft, in das Feuer nachwirft. Lit (Litr), die Farbe, der reiche, frische Schmelz des Frühsommers (Lex. myth. 23), muß mit hinab, wann Baldur und Nanna zu Asche werden.

Thôr ist auch nachmals am eifrigsten dabei, als die Âsen, zur Rache des Verraths an Baldur, den Loki fangen und fesseln (Sn. Edd. 70).

---

Schon die bisher beleuchteten Mythen zeigten den Schirmer der Erde in mehrfacher Anstrengung gegen das Element des Wassers. Er muste den wachsenden Strom durchwaten und brach den Riesentöchtern, die denselben angeschwellt, das Genicke. Auf Hlêsey schlug er die wilden Weiber, die sein Schiff losge[153]wunden, ihn selbst mit Eisenkeulen bedroht und Thiâlfi vertrieben hatten. Der treue Diener Thôrs gewann seinerseits dem Meeresgrunde die Insel Gotland ab. Auch in den Spielen bei Útgardsloki schien dieses Verhältnis durch, indem Thôr die See zur Ebbe trank und die graue Katze zu lüpfen bemüht war. Mit dem Meere, darin die volle Macht des Elementes gesammelt ist, trifft aber der Gott noch weiter thatkräftig zusammen, im Jahreswechsel mit dem winterlichen, beeisten, und dem sommerlichen, geöffneten, im größeren Weltkampfe mit dem erdzerstörenden, ihm selbst verderblichen. Diese dreierlei Beziehungen sind in den Sagen von Hŷmir, Ägir und der Midgardsschlange mythisch ausgedrückt.

## 14. Hŷmir.

Eddalied von Hŷmir (Sæm. Edd. 52 bis 58):

Die Âsen wollen bei Ägir Trinkmahl halten und Thôr stellt an ihn dieses Begehren, aber dem Jötun fehlt es an einem Bierkessel. Auf Rache an den Göttern sinnend, bittet er Thôr, ihm einen Kessel zu verschaffen, worin er ihnen Allen brauen möge. Die Götter wissen keinen solchen zu erlangen, bis Tŷ dem Thôr seinen Rath gibt. Im Osten der Elivâgar, an des Himmels Ende, wohne der Jötun Hŷmir, Tŷs Vater (Stiefvater), der einen geräumigen,

eine Raste tiefen Kessel habe. [154] Rasch fahren die Beiden von Ásgard aus den Tag entlang, bis sie zu Hymirs Wohnung kommen. Thôr stellt die Böcke ein und geht mit Tŷ zur Halle, wo Tieser die Großmutter findet, die ihm leidige, mit neunhundert Häuptern. Eine Andre aber geht hervor, allgolden, weißbrauig, und bringt dem Sohne kräftiges Bier.[1] Sie hält für nöthig, die Ankömmlinge unter Kessel zu setzen, weil ihr Liebhaber manchmal unfreundlich gegen Gäste sei. Spät erst kommt Hymir vom Weidwerk heim; Eisberge schallen, als er in den Saal tritt, gefroren ist des Greises Backenwald. Ihm wird gesagt, daß der Sohn gekommen, den sie von weitem Weg erwartet, und mit demselben Beor, der Freund des Menschengeschlechts, Beide sitzen, sich zu wahren, hinter der Säule. Aber die Säule zerspringt vor des Jötuns Blicke und entzweigebrochen ist der Balke; acht Kessel fallen herab und Ein hartgeschmiedeter bleibt ganz. Die Gäste gehen hervor und dem alten Jötun ahnt nichts Gutes, als er Thôr mit Blicken mißt. Er läßt drei Stiere sieden, von denen Thôr allein vor Schlafengehen zwei verzehrt. Der graue Hymir findet darum nöthig, für die Mahlzeit des nächsten Abends durch Fischfang zu sorgen, und Thôr ist bereit, auf das Meer zu rudern, wenn der Jötun ihm Köder gebe. Der Riese heißt ihn solchen in [155] der Heerde suchen, worauf Thôr in den Wald eilt und einem schwarzen Stiere den Kopf abreißt. Er heißt den Jötun immer weiter hinausrudern, wozu Dieser jedoch wenig Lust hat. Hymir zieht an der Angel zwei Wallfische zugleich auf, im Hinterboot aber ködert Thôr mit dem Stierhaupte, nach welchem die den Göttern verhaßte, länderumgürtende Schlange schnappt. Kühn zieht Thôr die Giftglänzende zum Schiffsrand empor und trifft mit dem Hammer ihr häßliches Haupt. Felsen hallen, Klüfte heulen, die alte Erde fährt zusammen, die Schlange sinkt in das Meer. Auf der Rückfahrt ist Hymir misgelaunt und still, dann heißt er seinen Gefährten die Wallfische heimtragen oder das Boot befestigen. Thôr hebt dieses zusammt Schöpfwasser und Schiffsgeräth am Vordertheil auf und trägt es nach Hymirs Hofe. Aber noch will der Jötun ihn nicht für einen starken Mann erkennen, wenn er nicht den Kelch dort zu brechen vermöge. Thôr faßt den Kelch und schlägt sitzend damit den Fels entzwei und Säulen mittendurch, doch bleibt derselbe ganz. Da räth die schöne Freundin, ihn auf des Jötuns harte Hirnschale zu schlagen. Ganz in Äsenkraft wirft sich Thôr zu solchem Schlage, heil bleibt des Greises Haupt, aber der Becher ist zerborsten. Hymir bedauert den Verlust, doch steht noch zu erproben, ob die [156] Gäste den Kessel aus dem Saale bringen. Tŷ versucht zweimal vergeblich ihn zu rücken. Thôr aber faßt ihn am Rande, tritt den Estrich des Saales durch und lüpft sich den Kessel auf's Haupt, an die Ferse schlagen ihm die Hebringe. Nicht weit sind sie damit

[1] [Vgl. Fornald. S. II, 377.]

gekommen, als Thôr zurückblickt und von Osten her aus Höhlen vielhauptiges Volk mit Hymir nacheilen sieht. Er hebt sich den Kessel von den Schultern, schwingt den mordlustigen Miölnir und erschlägt Hymirs ganzes Gefolge. Auf dem weiteren Wege stürzt einer von Thôrs Böcken, wobei bekannter Buße dafür gedacht wird. Zuletzt aber bringt er den Kessel, den Hymir hatte, zur Versammlung der Götter, die nun jede Leinernte bei Ägir zechen werden.

In der j. Edda wird Thôrs Fischfang mit Hymir ohne alle Berührung des Abenteuers mit Kessel und Kelch, auch sonst mit eigenthümlichen Zügen, erzählt. Thôr kommt ohne Gespann und Begleitung, als ein junger Gesell, zu dem Jötun, bei dem er übernachtet. Als er in der Frühe demselben auf die Fischjagd folgen will, äußert Hymir anfänglich sein Bedenken, daß der Gast zu jung und klein sei und es ihn im Meere draußen frieren möchte. Der Stier, dem hierauf Thôr den Kopf abreißt, wird Himinbriot genannt. Thôr rudert kräftig mit und nach seinem Verlangen fahren sie über die gewöhnlichen Fischplätze des Riesen [157] hinaus. Hymir hält es so weit außen für gefährlich wegen der Midgardsschlange. Nachdem Thôr dieselbe angeködert und die Angel ihr im Kiefer haftet, zuckt sie so stark, daß er mit beiden Fäusten auf den Schiffsrand geworfen wird. Aber in Zorn und Asenstärke sperrt er sich so fest, daß er mit den Füßen das Schiff durchstößt und sich gegen den Grund stemmt; so zieht er die Schlange an den Bord herauf. Ein furchtbarer Anblick, wie Thôr die Augen auf die Schlange schärft, diese aber von unten ihn anstiert und Gift bläst! Der Jötun Hymir wechselt die Farbe, als er das Ungethüm sieht und die See aus- und einströmt. Als eben Thôr den Hammer emporhebt, schneidet der Jötun das Fischseil ab und die Schlange versinkt in das Meer. Thôr wirft ihr den Hammer nach und man sagt, ihr sei am Grunde das Haupt abgeschlagen worden. Die Wahrheit aber ist, daß die Midgardsschlange noch lebt und im Meere liegt. Sofort schwingt Thôr die Faust und trifft den Riesen so an's Ohr, daß er über Bord stürzt und man seine Fußsohlen sieht. Thôr aber watet an das Land (Sn. Edd. 61 bis 63).

Zahlreiche Bruchstücke von Skaldenliedern (gesammelt und erläutert im Lex. myth. 187 f. 208 ff.) betreffen gleichfalls die Ausfahrt Thôrs mit Hymir und das Abenteuer mit der Schlange. Sie stimmen mit obiger Darstellung der j. Edda und namentlich zeigt sich, daß bei

dieſer Ûlfs Hûsdrâpa benutzt wurde, mit [158] der jedoch der Erzähler inſoweit nicht einverſtanden iſt, als nach ihr Thôr der Schlange das Haupt abſchlägt. Wenn nun gleich das Eddalied von Hŷmir durch die künſtliche Dunkelheit der Sprache ſich als eines der ſpäteren zu erkennen gibt [1], ſo liegt doch hierin kein genügender Grund ſeinen mythiſchen Inhalt für verdächtig und die mit den Bruchſtücken der Skaldenlieder übereinſtimmende Darſtellung der proſaiſchen Edda für die allein echte zu erklären. Es beſteht zwiſchen beiderlei Darſtellungen im Weſentlichen kein Widerſpruch, nur erſcheint in der einen Hŷmir als Hauptgegenſtand, die Begegnung mit der Midgardsſchlange aber als Epiſode, in der andern verhält es ſich umgekehrt. Jene nun, die des Eddaliedes, iſt hier zunächſt zu erörtern.

Der Jötun Hŷmir, Dämmerer [2], iſt mit kenntlichen Zügen gezeichnet. Er wohnt an des Himmels Ende, im Oſten der Elivâgar, der urweltlichen Eisſtröme; als er, vom Waidwerk heimkehrend, in den Saal tritt, ſchallen die Eisberge und der Bart des Greiſes iſt gefroren; vor ſeinem Blicke berſtet die Säule, es iſt die zerſprengende Gewalt des Froſtes. [159] Hŷmir verkündet ſich als Froſt- und Eisrieſen ebenſo entſchieden, als in Geirröd, ſeinem Gegenſtücke, der Glutjötun nicht zu verkennen war. Auch der Name Dämmerer begründet ſich nun in der Lichtarmuth des hochnordiſchen Winters. Man darf nur eine Schilderung der Eiswelt an und in den arktiſchen Meeren vor ſich nehmen, um ſich in Hŷmirs Heimweſen zu verſetzen. Dort ſind Ströme von Eismaſſen, dort thürmen ſich am Strand, in den Baien, aus den im Sommer dahin abfließenden Schneewaſſern ungeheure Eisberge, die ſich, wenn ſie zu ſolcher Höhe angeſtiegen, mit furchtbarem Krachen in das ſie unterwühlende Meer ſtürzen; eben dort ſind auch die Fiſchplätze des Wallfiſchfanges und Hŷmir warnt, in der j. Edda, ſeinen Gaſt nicht umſonſt, daß es ihn da draußen frieren werde. Wenn mit der

[1] Die fremdartigen Wörter kalkr (Str. 27. 29) und api (Str. 20) kommen auch in andern Eddaliedern vor, erſteres in Æg. 53, letzteres in Lodfafn. 13, Grimn. 34 (wo es auch wegfallen kann), Fafn. 11 (vgl. Grimm, Lieder d. ält. Edda I, 186).

[2] Lex. isl. hûm, n. crepusculum. at hûmaz, vesperascere. at hŷma, dubium hærere, qs. dormiturientem. Vgl. Edd. Havn. I, Gloss. 595. D. Myth. 303 [496. K.].

Rinderheerde des Sturmgebirgriesen Thrym das Gewölke gemeint war, so sind unter derjenigen des Eisriesen Hymir die wandelnden Gletscher zu verstehen und der Stier Himmelbrecher (Himinbriotr) ist solch ein hochgezackter Eisblock. Daß dieser Stier ein schwarzer (alsvartr) genannt wird, steht nicht entgegen, denn das schwimmende Eis erscheint dunkelfarbig. [1]

[160] Von Hymir muß Thôr den Braukessel holen, wenn die Götter sollen bei Ägir zu Gaste sein. Ägir ist das Meer, besonders in Beziehung auf Schiffahrt. Von Natur jötunisch, kann er doch mit den Äsen in Gastfreundschaft kommen, in derjenigen Jahreszeit, in welcher auch er sich zahm und umgänglich anläßt. Er ist bei ihnen in Ásgard zu Gaste gewesen und, durch ihre Bewirthung kirre gemacht, hat er sie über drei Monate zu sich eingeladen (Sn. Edd. 79. 129). Wahrzeichen dieser Gastfreundschaft ist der Braukessel, das Vermissen und die Beischaffung desselben ist bildlicher Ausdruck der bald unwirthlichen, bald wirthlichen Beschaffenheit des Wellenreichs. Auch der Art des Elementes entspricht es, ein Trankgefäß [2] zum Sinnbilde jenes Gastverkehrs zu nehmen; Ägirs Braukessel ist die geöffnete See und die Meilentiefe desselben bezeichnet den Abgrund des Meeres. Solang aber Buchten und Sunde zugefroren sind und sich das Treibeis vom hohen Norden herabschiebt, ist der große Kessel in des winterlichen Hymirs Verschlusse. Daraus muß der Freund des Menschengeschlechts, der sommerkräftige Thôr, als werdender Sommer in Jünglingsgestalt (Sn. Edd. 61) ausziehend, ihn lösen. Dieß gelingt erst, nachdem Thôr mit Äsenstärke den Kelch des Jötuns an dessen hartem Schädel zerschlagen hat, nachdem der feste Eiskrystall gebrochen und zerschellt ist. Aus neueren Reiseberichten ist bekannt, daß die [161] Bewohner des äußersten Nordens, wie sie ihre Hütten aus Schnee erbauen, so auch Becher und andres Geräth aus Eise fertigen; ein solcher Eisbecher ist Hymirs Kelch, dessen Zerschlagung den Bruch des Eises überhaupt vorstellt. Doch mit dem Bruche des Eises ist Ägirs Gebiet noch nicht beruhigt und wirthbar gemacht, vielmehr tobt gerade dann die See am ungestümsten. Darum

[1] Man vgl. hieher überhaupt den Aufsatz: „Über die Eismassen in den nördlichen Meeren," Ausland 1835, Nr. 68, 69, und dann besonders die Stelle: „So lang es (jenes Treibeis) schwimmt, erscheint es fast schwarz."

[2] [Kalevala II, 143 bis 145.]

muß mit der Erlangung des Kessels die Bändigung der Midgardsschlange verbunden sein. In dieser ist, wie weiterhin sich bestätigen wird, der ganze Zorn des Meeres, die zurückgedrängte, aber stets feindselig und zerstörungsgierig anstrebende Urkraft des Elementes verbildlicht, während Ägir das in der geordneten Welt, wenn auch nothdürftig und unwillig, gebundene Flutenreich darstellt. Die Midgardsschlange hat dem gemäß ihren Aufenthalt weit außen im Ocean, dem Ägir dagegen wird eine Insel des Binnenmeers zur Wohnstätte angewiesen (Sn. Edd. 79). Thôr fährt nach jener aus, er ködert sie mit dem abgerissenen Stierhaupte, nach dem sie gierig schnappt, das Meer verzehrt ja die schwimmenden Eistrümmer, wie der eisschmelzende Donnergott selbst am Abend zuvor zwei solche Rinder Hymirs aufgezehrt hat; der Schlange versetzt er nun den gewaltigen Hammerschlag, von dem sie in die Tiefe sinkt. Nachdem er so dieselbe geschreckt und den Kessel erworben, ist es den Göttern fortan möglich, bei Ägir [162] Trinkmahl zu halten, doch feiern sie dieses erst zur Zeit der Leinernte, im Spätsommer (vgl. Grimn. 45), wann die dauerndste Meeresstille herrscht.

Dieß der Hauptbestand der Sage. Abgesehen von einzelnen Zügen der Ausführung, ist noch die mythische Bedeutung Týs und seiner Verwandtschaft im Eddaliede zu entziffern. Týr (Týr), den die j. Edda einen Sohn Odins nennt (Sn. Edd. 105), ist vorzugsweise der Kühne unter den Âsen, er allein wagt es, den Wolf Fenrir zu füttern und die Hand in dessen Rachen zu stecken (ebd. 33. 35), welches eben Ausdruck der äußersten Kühnheit ist, da für verloren gilt, was in des Wolfes Rachen geräth [1]. Sein Name kann, in rein nordischer Ableitung: Rüster, Waffner bedeuten [2]; passend für die Personifikation des kecken Entschlusses. Auf Týs Rath unternimmt Thôr die gefahrvolle Fahrt zu Hymir, er folgt der Eingebung des verwegensten Muthes. Der Besuch der Eismeere muste selbst dem unerschrockenen Sinne der nordischen Seefahrer für das Gewagteste gelten. Schwieriger erklärt sich Týs Verwandtschaft in Jötunheim. Ist er Odins Sohn, so kann Hymir nur sein Stiefvater sein. Die leidige Großmutter mit neunhundert

[1] J. Grimm, Reinh. Fuchs, XXXVI.

[2] Lex. isl. at týa, instruere, armare; týa-hûs, armamentarium. Das r gehört nicht zur Wurzel, es fällt in der Biegung weg.

Köpfen [163] ist jötunischer Art [1], somit zur Mutter Hymirs geeignet, etwa die vielquellige Ergießung der Schneewasserbäche, die, im Sommer niederströmend, das Strandeis erzeugen. Tys Mutter dagegen befindet sich bei Hymir als Kebsweib (frilla, Hym. 29), ihm abhold, denn sie räth zu seinem Schaden. Soferne sie golden, weißbrauig [2] (wie Baldur) geschildert wird, liegt es nahe, in ihr irgend ein sommerliches, jetzt vom Frost- und Dämmerriesen festgehaltnes Lichtwesen zu vermuthen (vgl. Lex. myth. 182*), allein die physische Deutung findet keinen Anhalt in Demjenigen, was sonst von Ty bekannt ist. Hat man daher auch hierin die nichtphysische fortzusetzen, so kann die Verwandtschaft Tys im äußersten Jötunheim den Sinn haben, daß der Kühne im Lande der Schrecken und Fährlichkeiten heimisch sei. Dann erscheint die lichte Mutter, die dem ankommenden Sohne den Trank der Stärke bringt, als die edle, strebsame Heldennatur, die den kühnen Muth gebar, ihn zum Hause der Gefahren hinzieht, in demselben vertraut macht und kräftigt.

## 15. Ägir.

Das Eddalied von Ägirs Trinkmahl (Ægis-drecka, Sæm. Edd. 59 bis 68) stellt nun in Gesprächsform dar, [164] wie nach Erwerbung des Kessels Asen und Alfe bei dem Meeresgotte zu Gaste sind, die Freude dieses Gastgebots aber durch Lokis Schmähungen und Zankworte (wovon das Lied auch Loka-glepsa und Loka-senna benannt ist) getrübt wird [3]. Für den Mythus von Thôr ist Folgendes auszuheben:

Loki kommt vor Ägirs Halle und fragt Eldir, dessen Diener, was die Götterssöhne da innen für Trinkgespräche führen? Eldir antwortet, sie sprechen von ihren Waffen und ihrem Kampfruhme; soviel Asen und Alfe drinne seien, spreche doch Keiner als Lokis Freund. Dennoch geht Loki hinein, um das Gelag zu sehen, den Göttern Störung zu bringen und ihnen den Meet mit Unheil zu mischen. Als die Versammelten ihn erkennen, verstummen sie alle. Doch wird er zum Mahle zugelassen, auf Geheiß Odins, den er an die einst

[1] Auch Str. 34 sieht Thôr eine vielhauptige Schaar mit Hymir daherfahren. Der gleichfalls von Thôr erschlagene Thrîvaldi scheint neun Häupter gehabt zu haben, Sn. Edd. 102. 103 ob. Vgl. Skîrn. 31.

[2] [Rîgsm. 26. Sæm. 145, 26. 28.]

[3] In den alten Handschr. folgt Æg. dr. unmittelbar auf Hym. qv.; Finn Magn., d. ä. Edda II, 283, 3.

geschlossene Blutbrüderschaft erinnert. Bidar muß ihm den Becher reichen. Sogleich aber geräth Loki in Wortwechsel mit Göttern und Göttinnen. Bragi, der ihm den Sitz verwehren wollte, Idun, Gefion, Odin selbst und seine Gemahlin Frigg, Freyja, Niörd, Tŷ, Frey und dessen Diener Beyggvir, Heimdall, Skadi, Sif und Beyla, Beyggvirs Gattin, werden nach [165] einander von dem Trunkenen verhöhnt und schmählicher Dinge bezichtet. Frigg äußert, hätte sie hier in Ägirs Hallen einen Baldur gleichen Sohn, so würde Loki nicht ungestraft bleiben. Dieser rühmt sich hierauf als Urheber von Baldurs Verschwinden. Sif muß von ihm hören, daß sie ihrem Gemahl ungetreu und Loki selbst der Begünstigte gewesen sei. Da zittern alle Berge, Thôr kommt herangefahren und droht, den Lästerer mit dem zerschmetternden Hammer zum Schweigen zu bringen. Aber auch ihn mahnt Loki an den künftigen verderblichen Kampf mit dem Wolfe, und als Thôr ihn ostwärts empor zu werfen droht, daß er nicht mehr gesehen werde, spottet er der Ostfahrten Thôrs, auf denen Dieser sich in den Handschuhdäumling verkrochen und Skrymirs Riemen nicht zu lösen vermocht habe. Erst auf die vierte Bedrohung mit dem Hammer spricht Loki: „Ich sang vor Äsen, sang vor Äsensöhnen, wozu der Sinn mich reizte, aber vor dir allein werd' ich hinausgehn, denn ich weiß, daß du zuschlägst." Er schließt mit einer Verwünschung über Ägir, der das Bier zum Gelage bereitet.

Die prosaische Einleitung zu diesem Eddaliede [1] und die Erzählungen der j. Edda (Sn. Edd. 79. 129) [166] geben noch weitere Züge zu dem Mythus von Ägirs Gastgebot. Sowie Odin, als die Äsen Ägir bewirtheten, am Abend blanke Schwerter in den Saal hatte bringen lassen, bei deren Glanze man keines andern Lichtes benöthigt war, so läßt nun Ägir lichtes Gold auf den Estrich seiner Halle tragen, wovon dieselbe, wie durch Feuer, erleuchtet wird, daher das Gold in der Dichtersprache Ägirs Feuer, Ägirs Licht ꝛc. heißt; Bier und andrer Bedarf schafft sich selbst herbei, auch ist dort eine große Friedstätte. Thôr befindet sich beim Beginn des Mahles auf der Ostfahrt, Trölle zu schlagen.

Die Bedeutung des Gastverkehrs der Äsen mit Ägir ist bereits

[1] Bei dieser Einleitung ist ohne Zweifel eine vom Inhalt des Liedes verschiedene Darstellung des Mythus benutzt. Die Erzählung, wie Fimafeng von Loki erschlagen und Letzterer dann von den Äsen verfolgt wird, paßt nicht zum Anfange des Liedes, woselbst Loki, ohne irgend einen Bezug auf jenen Vorgang, neu hinzukommt.

angegeben. Unter den bei ihm Verſammelten ſind beſonders auch ſämmtliche Götter des Vanenſtammes und die letzterem befreundeten Lichtalfe, denn ſoll das Meer beſänftigt ſein, ſo müſſen die milden Luftgeiſter walten. Freys Diener Beyggvir, Bieger, den Loki als den kleinen, wedelnden, feigen verſpottet, und deſſen Gattin Beyla, Biegung, ſind Sommerlüfte, die nur leicht und ſchmeichelnd Gezweig und Halme biegen. Baldur iſt ſchon aus dem Kreiſe der Äſen verſchwunden, das Gelage findet, wie im [167] vorigen Mythus beſagt iſt, erſt im ſpäteren Theile des Sommers, nach der Sonnenwende, ſtatt. Wie der Saal des kriegeriſchen Odins von Schwertern erleuchtet war, ſo iſt es Ägirs Halle von blankem Golde, das auf den Eſtrich getragen worden. Im Grunde des Meeres ſind all die Schätze gehäuft, welche die gierige Flut verſchlungen hat. Rân, Raub, Ägirs Gemahlin, beſitzt ein Netz, womit ſie ihre Beute hinabzieht (Sn. Edd. 129). Nach der Saga von Fridthiof zertheilt dieſer Held, als der ſtürmiſche Ägir ihm und ſeinen Schiffsgenoſſen Verderben droht, einen Goldring, denn Gold ſoll man an den Gäſten ſehen, die in Râns Säle zur Herberge kommen (Fornald. S. II, 78. 494). Im Leuchten des windſtillen Meeres mochte man den Glanz des verſunkenen Goldes ſpielen ſehn. Ägirs Diener Eldir, Feurer, iſt es wohl, der für ſolche Beleuchtung zu ſorgen hat[1]. Daß bei Ägirs Mahle das Bier ſich ſelbſt herbeiſchafft, damit iſt die flutende Bewegung des Meeres bezeichnet (vgl. Edd. Havn. I, 149. Note 3), gemäß obiger Erklärung des Braukeſſels.

Hat nun aber der Jötun Ägir, nach dem vorhergehenden Mythus, von Anfang an nur übelwillig ſich zur Bewirthung der Götter verſtanden, ſo iſt [168] auch der Friede ſeines Mahles ein unſicherer. Sie befinden ſich hier in einem ihnen unheimiſchen Gebiete, wo Loki mit ſeinen boshafteſten Schmähungen Zugang hat. Schon iſt Baldur ſeiner verderblichen Anſtiftung, der er ſich rühmt, unterlegen, ſeine Frechheit wächſt und er zweifelt nicht, eine Feſtlichkeit ſtören zu können, die zum voraus wenig Gewähr ihres Beſtandes hat. In derſelben Zeit, da die Götter ſich mit Ägir vertragen, hat ja ſchon die Abnahme des Lichtes begonnen, die in Loki vertreten iſt. Auch ſchien es bereits, als ſollten

[1] Vgl. im Räthſelliede der Herv. S., Fornald. S. I, 478: Eldis brûdir. Lex. myth. 59.

die Sommerweſen der Hülfe Thôrs, ihres getreuen Schirmers, entbehren. Aber noch iſt er des Hammers gewaltig und auch dießmal im Augenblicke der Noth unverſehens gegenwärtig. Wie er durch Beiſchaffung des Keſſels die Halle Ägirs wirthbar gemacht, ſo weiß er auch den bedrohten Frieden des Mahles noch kräftig zu behaupten.

## 16. Midgardsſchlange.

Die Weiſſagung der Vala verkündet in der Schilderung des Weltendes (Vsp. 50. 56. 57. Lex. myth. 859):

Midgardsſchlange ſchwellt die Wogen; Thôr ſchreitet zum Kampfe mit ihr, zornmüthig erſchlägt er ſie; alle Männer werden die Heimathſtätten räumen; kaum neun Schritte kommt er von ihr. Die Erde ſinkt in's Meer.

[169] Die j. Edda (71 bis 73) ſagt umſchreibend, dann tobe das Meer an die Lande, weil die Midgardsſchlange in Jötunzorn ſich wende [1] und an das Land hinaufſtrebe; ſie blaſe ſoviel Gift, daß ſie Luft und Waſſer all beſprenge; Thôr geb' ihr den Tod und ſchreite neun Schritte

[1] „firir þvî at þâ snýz Miðgarðzormr î jötunmôð." Dieß iſt aus Vsp. 50 entnommen, wo es heißt: „snýz Jörmungandr î jötunmôði." Auch in Sn. Edd. 32 erſcheint Jörmungandr identiſch mit der Midgardsſchlange: „Jörmungandr, þat er Miðgarðsormr." Ebenſo bei dem Skalden Bragi, Sn. Edd. 101 (Lex. myth. 209). Hiemit übereinſtimmend wird Jörmungandr unter den Schlangennamen aufgeführt, Sn. Edd. 180, während gandr unter den Benennungen des Wolfes, ebd. 178 f. 222, nicht vorkommt. Dagegen iſt nach Raſk und Afzelius, in den Regiſtern zu Sn. Edd. 378 und Sæm. Edd. 283, unter Jörmungandr der Wolf Fenrir gemeint. Für dieſe Anſicht zeugt nicht bloß die einzige Stelle der Eddalieder, welche jenen Namen gibt, die angeführte Str. 50 der Vsp. (Sæm. Edd. 8, auch Sn. Edd. 74), nach ihrem vollſtändigen Zuſammenhange: „Jörmungandr wendet ſich (snýz) in Jötunzorne; die Schlange (ormr) drängt die Wogen, aber der Adler ſchreit." Auch ſonſt wird gandr gleichbedeutend mit úlfr, vargr gebraucht. (Vgl. Hrafn. 10: „gavndom riðo," mit Hyndl. 5, Sn. Edd. 66 und Sæm. Edd. 146, ſ. auch Landn. 486, Edd. Havn. I, Gl. 511, Lex. isl. I, 268.) Jörmungandr iſt: lupus maximus (ſ. über iörmun D. Gramm. II, 448 f.). Wenn nach Vsp. 56 und Æg. 58 Thôr gegen den Wolf zu kämpfen geht, ſo iſt Dieß ebenſo zu nehmen, wie wenn nach Grimn. 23 die Einherien zum Kampfe mit dem Wolf ausziehen; durch den Wolf Fenrir, das furchtbarſte der götterfeindlichen Ungeheuer, das zuletzt den Áſenvater Odin ſelbſt verſchlingt, wird der große Endeskampf überhaupt bezeichnet.

von da hinweg; dann fall' er todt zur Erde von dem Gifte, das sie auf ihn geblasen.

[170] Im Eddaliede von Hymir (Str. 22) heißt Thôr: der die Geschlechter schirmt, der Schlange Alleintödter.

Die Erde geht nach nordischem Glauben im Wasser unter, während der Himmel vom Feuer zerstört wird. Solche verderbendrohende und zuletzt wirklich vertilgende Gewalt des Wassers ist die Midgardsschlange. Sie ist darum eine der furchtbaren Zeugungen Lokis, des Endigers, mit Angrboda, der Angstbotin. Bekannt mit den unheilkündenden Weissagungen, warf Odin sie in die tiefe See, von der die Erde umgeben ist, und die Schlange wuchs so sehr, daß sie mitten im Meer um alle Lande liegt und sich in den Schwanz beißt (Sn. Edd. 32. Hym. 22). Daher auch ihr Name Midgardsschlange (Miðgarðzormr), denn Midgard ist eben die bewohnte Erde, die, ihre künftige Beute, von ihr umgürtet wird. Das Bild ist von der riesenhaften Seeschlange hergenommen, die man da und dort im Meere gesehen haben will, der man aber noch niemals habhaft geworden ist. So lange die Welt ihren Gang hat, liegt die Midgardsschlange, wie im Mythus von Hymir, weit außen in der Tiefe des Oceans und ihre Bewegung ist nur aus der Ferne in der stürmischen Brandung des Meeres erkennbar; wann aber einst der Endestag hereinbricht, dann schwellt sie mächtiger die Wogen und strebt ungestüm an das Land herauf.

[171] Thôr, der Sohn Jörds, der Schutzgott Midgards und seiner Bewohner, ist der geborene Gegner jenes Ungeheuers, das der Erde Verderben droht. Bei Útgardsloki und auf dem Fischfange mit Hymir versucht Thôr sich an der Schlange; es sind kecke Vorspiele des künftigen, für Beide verderblichen Kampfes [1]. Bei diesem letzten Kampfe werden die Menschen von ihrer Heimathstätte verdrängt und als Thôr, beschäumt vom Gifte der Schlange, niederfällt, da sinkt die Erde in das Meer. Doch ist auch die Schlange tödtlich getroffen und so kann zum andernmal eine frischgrüne Erde aus dem Meer aufsteigen; die Strömungen fallen und der Aar fliegt überhin, der auf dem Gebirge Fische fängt (Vsp. 59).

[1] Darum kann auch die Midgardsschlange auf der Ausfahrt mit Hymir nicht von Thôr erschlagen sein (vgl. Sn. Edd. 63); sie wird nur von ihm geschreckt und bleibt für die letzte Zeit aufgespart.

Die kurzabgebrochenen Zukunftsprüche der Vala von der Wiedergeburt der Welt lassen auch über das Schicksal der Götter manigfachen Zweifel übrig. In Beziehung auf den Mythus von Thôr ist nur anderwärts, im Eddaliede von Vafthrûdnir (Str. 51. Sæm. Edd. 37. Sn. Edd. 76), gesagt, daß Môdi und Magni den Miölnir haben und dem Kampf ein Ende machen werden. Im Untergange der alten Erde ward die ihr beigegebene Gotteskraft entbunden, [172] aber auch die neuaufgetauchte bedarf einer solchen zu ihrem Frieden und Gedeihen; in Thôrs Söhnen vererben und verjüngen sich die Eigenschaften des Vaters, Æsenmuth und Æsenstärke, die in Jenen herausgestellt waren; mit dem Hammer, dem Werkzeug und Sinnbilde seiner schützenden und segnenden Wirksamkeit, geht auch diese in das neue Weltleben über.

So durchmißt Thôr im Kampfe mit den Elementen seine Götterbahn, bis er zuletzt, ein fallender Stern, im Unendlichen wieder verschwindet. Ist aber die Sagendichtung eines Volkes zu allseitiger Ausbildung durchgedrungen, so umschließt sie mit den göttlichen Dingen auch die menschlichen und an die Göttersage reiht sich eine ihr nach Geist und Form entsprechende Heldensage. Die Helden sind Träger der Vorstellungen, die das Volk, welches sie feiert, sich von der Bestimmung und dem Schicksal der Menschheit gebildet hat; in ihren Charakteren, Thaten und Geschicken beleben sich die bei ihm herrschenden Gedanken über das Edle und Tüchtige in der menschlichen Natur und dessen Gegensätze, über die Höhen, die sie ankämpfend erstreben soll, und die Schranken, die ihrem Übermuthe gesetzt sind. Die Sage von den Göttern, den Schöpfern, Erhaltern und Lenkern des Weltalls, wird zwar in diesem auch dem [173] Menschen seine Stellung anweisen und dessen Geschichte in den Grundzügen vorzeichnen. In diesem großen Verbande jedoch kann seine Erscheinung nur eine sehr untergeordnete sein. Darum sucht er sich ein eigenes Feld, wo er seine Neigungen und Leidenschaften, seine Bestrebungen und Kämpfe, sein Lieb und Leid, seinen Glanz und seinen Untergang in vollständiger Darstellung ausbreiten kann, wo er selbst in den Vordergrund tritt, wenn auch abhängig von den waltenden Göttern und eben Das vollziehend und

erlebend, wozu er von ihnen berufen ist. Dieses irdische Gebiet der poetischen Weltanschauung, diese kleine, doch näherliegende Welt in der großen, unabsehbaren, ist die Heldensage.

Im nordischen Göttermythus wird die Schöpfung des Menschen erzählt, sein Erdenschicksal angedeutet, sein künftiger Antheil an den Freuden und dem Kampfe der Götter verkündet. Um die gleiche Achse bewegen sich nun auch größere und kleinere Kreise der Heldensage, in denen jene Vorbestimmungen erfüllt, die einstigen, höheren Geschicke vorbereitet werden. Die Götter steigen selbst hernieder oder senden ihre Boten und greifen, je nach ihren Eigenschaften und Zwecken, anregend oder hemmend, hülfreich oder feindselig, in das menschliche Treiben ein. Daß zumeist Odin, der Erwecker alles Geistes und des kriegerischen insbesondere, der Einherien künftiger Führer zum [174] Weltkampf, in den Geschichten der Kriegshelden thätig sei, läßt sich zum voraus erwarten; er steht am Anfang und Ende ihrer Sagen. Aber auch Thôr hat seinen Antheil an der Heldensage. Der eigenste Schirmer der Erde und ihrer Bewohner kann den irdischen und menschlichen Begebnissen nicht fremd sein. Seine Gemeinschaft mit den Menschen ist in der Göttersage durch die Aufnahme Thialfis in sein Geleit und seine Kampfgenossenschaft angezeigt und dasselbe Verhältnis ist nun auch, von andrem Standpunkt aus, in der Heldensage aufweisbar. Wenn er gleich in dieser, worin der kriegerische Geist im eigentlichen Sinne vorherrscht, viel seltener auftritt, als Odin, so geschieht es doch eben genug, um die bedeutendsten Beziehungen, in welchen jene beiderlei Gebiete der Sagendichtung sich berühren können, auch seinerseits zur Erscheinung zu bringen. Als ein reines Verhältnis beider kann es nicht betrachtet werden, wenn im Verlaufe der Zeit Götter und Göttergeschichten mehr oder weniger in menschliche Helden und Thaten sich umgewandelt haben, wenn z. B. bei Saxo und vielleicht schon in den ihm vorgelegenen Überlieferungen Balder und Hother als irdische Heerkönige sich bekriegen, Odin und Thôr aber nebst anderen Göttern, als solche, an dem Kampfe Theil nehmen. Mögen auch derartige Umwandlungen, wenn ein neuer Geist in sie eingeht, zu eigenthümlichem Leben erwachsen können, so sind [175] sie doch immer eine Miskennung und Trübung des ursprünglichen Mythengehaltes und rechtfertigen keineswegs die Ansicht, als wäre in dieser menschlichen Gestaltung der Götterfabel das natürliche

Entstehen der Heldensage überhaupt zu suchen. Wo Götter- und Heldenwelt, sich gegenseitig ergänzend und erklärend, zusammenbestehen, da ist offenbar auch der vollere und gesundere Zustand der Sagenpoesie. Vermöge dieses harmonischen Zusammenseins werden die höheren Wesen, wo sie in die Heldensage einschreiten, in dem gleichen Charakter und denselben Ideen handeln, die in den Göttermythen begründet sind. Eine solche Übereinstimmung wird sich, bezüglich auf Thôr, an der Sage von Starkad nachweisen lassen, die auch in andrer Hinsicht einen merkwürdigen Übergang bildet; der Gott wirkt auf das Schicksal dieses Sagenhelden ebenso charakteristisch ein, wie er, nach früher angeführten Beispielen, manchmal noch in historischer Zeit seinem in der Göttersage ausgeprägten Wesen entsprechend den Menschen erschien. Zum vollkommensten Einklange jedoch verbinden sich beiderlei Sagengebiete, wenn dieselbe sinnbildliche Gestaltung, die in der Götterwelt waltet, sich auch der menschlichen Dinge bemächtigt, und in diesem Verhältnisse zu den Göttermythen von Thôr werden sich die schließlich folgenden Sagen von Hâlfdan bewähren, dessen Heldenthum selbst, wie dasjenige des Gottes, ein durchaus bildliches ist.

## [176] 17. Starkad.

Veturlidi, ein heidnischer Skalde vom Schlusse des zehnten Jahrhunderts, nennt in dem erhaltenen Bruchstück eines seiner Lieder (Sn. Edd. 103) mehrere von Thôr bezwungene Jötunwesen. Er spricht darin zu Thôr: „Starkad stürztest du (steypdir Starkadi)!“ Ausführlicher gedenkt dieser That die Saga von Hervör im Eingang (Fornald. S. 1, 412 f. vgl. 513 f.):

Ein Mann mit Namen Arngrim, Riese und Bergbewohner (risi ok bergbûi), holte sich aus Ymirs Lande (Ymislandi) dessen Tochter Âma. Sohn dieser Ehe war Hergrim, genannt Halbtröll; er war bald bei Bergriesen (bergrisum), bald bei Menschen, Stärke besaß er gleich Jötunen; war sehr zauberkundig und ein großer Berserk. Er nahm aus Jötunheim Ögn Âlfasprengi und hatte von ihr einen Sohn Grim. An den Öl- oder Âlafällen (vid Ölfossu, a. Âlufossa) wohnte Starkad, geheißen Âlajunge (Starkadr Âludrengr), Abkömmling von Thursen, auch ihnen gleich an Stärke und Art; sein Vater hieß Störkvid. Ögn Âlfasprengi war Starkads Verlobte, aber Hergrim

raubte sie ihm, als Starkad nördlich über Elivogar gezogen war. Nach seiner Rückkunft forderte er Hergrim zum Holmgang um die Frau. Sie kämpften am obersten [177] Falle[1]. Starkad hatte acht Hände und schlug mit vier Schwertern auf einmal; ihm ward der Sieg und Hergrim fiel. Ögn sah ihrem Zweikampfe zu und als Hergrim gefallen war, durchstach sie sich mit einem Schwert und wollte nicht mit Starkad vermählt sein. Starkad nahm nun alles bewegliche Gut (fé) Hergrims an sich und behielt zugleich dessen Sohn Grim, der bei ihm groß und stark heranwuchs. Eines Herbstes war großes Disenopfer angerichtet bei König Álf, dem König über Álfheim (Álfheimar); so hieß damals das Land zwischen Gautelf und Raumelf. Álfhild, des Königs Tochter, gieng zum Opfer; sie war schön, wie kein andres Weib, und das ganze Volk in Álfheim war schmucker, als jedes andre derselben Zeit. In der Nacht aber, als Álfhild die Heiligthümer bestrich, nahm Starkad Áludreng sie hinweg und mit sich heim. König Álf rief da zu Thór, daß nach Álfhild gesucht werde; nachmals aber erschlug Thór den Starkad und ließ Álfhild zu ihrem Vater ziehen mit Grim, Hergrims Sohne. Als dieser zwölf Winter alt war, zog er auf Heerfahrt und ward der gröste Kriegsmann. Er freite Bauggerd, Álfhilds und Starkads Tochter, nahm seine Wohnstätte auf der Insel Bólm bei [178] Hálogaland und ward nachmals Eygrim Bólm genannt.

Auch die Saga von Gautrek (Fornald. S. III, 15) erzählt, daß Starkad Áludreng, ein sehr kundiger Jötun mit acht Händen, aus Álfheim Álfhild, die Tochter des Königs Álf, geraubt, Dieser aber um ihre Wiederkunft zu Thór gerufen, hierauf Thór den Jötun erschlagen und Álfhild zu ihrem Vater heimgebracht habe. Sie hat hier von Starkad einen Sohn, Störvirk.

Sollen diese Überlieferungen vom Jötun Starkad, wenn nicht in jeder Einzelheit, doch in den Grundzügen aufgehellt werden, so stellt sich vor Allem anschaulich und eigenthümlich heraus, daß Starkad an Wasserfällen wohnt und kämpft; derselbe Strom, Öl oder Ála, nach dem diese Fälle benannt sind[2], gibt auch dem Jötun den Beinamen Áludreng, Álas Junge. Zugleich fällt auf, daß mit dem Namen Starkaðr die Form Störkuðr wechselt (Fornald. S. I, 381. 383 bis 385. III, 17); uðr ist Wallung, Welle (at yða, æstuare), daher Name einer der Töchter Ägirs (Sn. Edd. 185), und steht auch unter den Benennungen der Ströme (Sn. Edd. 218ª; vgl. 217ᵇ), Störk-uðr

[1] „við enn efsta foss at Eyði.“

[2] Lex. myth. 648: „ad Alufossas (cataractem Norvegiæ).“

also Starkwelle, und diese Zusammensetzung bestätigt sich durch den ganz ähnlich gebildeten [179] Namen des Vaters Störk-viðr, Starkwald. Beachtet man noch, daß der Skalde für die Bezwingung Starkads durch Thôr ein Zeitwort (steypa) gebraucht, das einen jähen Sturz ausdrückt (vgl. steypir, m. præcipitium), daß nach einer späteren Stelle der Gautreksſage (Fornald. S. III, 37) Hlôrriði den Jötun vor einem Fels (fyrir hamar norðan) bezwang und daß die acht Riesenhände an so viele Stromarme gemahnen, so erscheint Störkud selbst als der gewaltige Fall der Âla. Von ihr trägt er den Beinamen, während der Name seines Vaters den Urwald dunkeln läßt, aus dem Störkud hervorkommt. Thôr, der Bekämpfer der Jötune, schleudert ihn vom schroffen Fels herab; rücklings, mit gespreizten acht Händen, stürzt der brüllende Wasserriese nieder und noch jeden Augenblick sieht man ihn im grauenvollen Sturze begriffen. Auch in Geirröds Töchtern Giálp und Greip hat Thôr wilde Gebirgströme bewältigt und bedeutsam nach beiden Seiten verbindet Veturliði die zwei Mythen im gleichen Stabreim [1]: „Starkad stürztest du, standest über der todten Giálp (Sn. Edd. 103)!“

Von der Hauptgruppe aus verbreitet sich weiteres Licht. Dreifach erlautet der Name Grim in dem riesenhaften Stamme, mit dem Störkud zusammentrifft; Grims Vater ist Hergrim, der Sohn Arngrims. Nun ist aber Grim oder in Zusammen[180]setzung Fossegrim, noch in heutiger Volksſage, ein Dämon norwegischer Wasserfälle (Lex. myth. 679. Faye 57). Störkuds siegreicher Kampf mit Hergrim [2] ergibt sich damit als die brausende Begegnung zweier Bergströme; der mächtigere von beiden, der achthändige Jötun, wird des andern Meister. Ihr Streit erhob sich am obersten Falle um Störkuds Braut, Ögn Álfasprengi aus Jötunheim, in der voraus ein gleichartiges Wesen zu vermuthen ist. Ögn, Spreu, Álfasprengi, Sprenge der Álfe, Zerstäubung oder Spreng-

[1] [wie auch Lit und Hyrrokin verbunden sind, S. 144.]

[2] In Fornald. S. haben diese Namen langen Vokal: Grîmr, larvatus; einfacher scheint: Grimr, sævus (gewöhnlich: grimmr), altsächs. und angelſ. grim. [Saxo VII, 124, 3: Grimmo. Vgl. nachher S. 198 [114].] Hergrimr, der Heergrimme, Verheerende; oder statt Hiörgrimr, der Schwertgrimme, wie auch Störkud Schwerter (blinkenden Wellenschlag) führt? Vgl. D. Gramm. II, 460 f. 561. Die beiden „Grîmar“ mit den ebenso benannten Trinkhörnern (Fornm. S. III, 138 bis 140, vgl. 190 bis 192) lassen sich gleichfalls auf das mythische Stromgeschlecht zurückführen. [Vgl. S. 66 [40] Útgardslokis Trinkhorn.]

regen der Lichtgeister [1], ist ein schimmernder, jungfräulicher Staubbach, der auch aus Jötunheim, dem Gebirge, kommt und um den die beiden Stromriesen, zwischen denen er niedersprüht, sich zu reißen scheinen. Hergrim hat Ögn [181] geraubt, als Störkud nördlich über Elivogar gezogen war, als der Stromlauf im Winterfrost ausblieb; Elivâgar, die mythischen Eisströme, über die Örvandil von Thôr getragen wird, bedeuten die strengste Winterkälte. Bei seiner Rückkehr im Frühjahr, wann die Bergströme im Eisbruch überschwellen, stürmt Störkud mit acht Händen und vier Schwertern gegen den Nebenbuhler an. Ögn sieht dem furchtbaren Kampfe zu und als Hergrim weggerafft ist, sinkt sie mit hinab. Störkud bemächtigt sich nun aller fahrenden Habe Hergrims, seines ganzen beweglichen Wasserreichthums, und nimmt auch dessen Sohn Grim, etwa einen Nebenstrom desselben, zu sich.

In aufsteigender Linie eröffnen sich, bezüglich auf Hergrim und sein Geschlecht, fernere Anschauungen. Er hat den Zunamen Halbtröll [2], was dahin erklärt wird, daß er bald bei Bergriesen, bald bei Menschen gewesen sei; er strömt theils durch Bergwildnis, theils durch bewohntes oder besuchtes Land; ein großer Berserk ist er vermöge seiner tobenden Brandung. Sein Vater Arngrim, Adlergrimm, ganzer Riese und Felsbewohner, führt noch höher auf das Gebirg, von dem er wie ein Aar herniederrauscht. Arngrim hat seinen Sohn Hergrim mit Ama, der Tochter [182] Ymirs, erzeugt; dem Lande dieses Letztern wird zwar in derselben Saga (Fornald. S. II, 411. 511), wie nachher dem Gebiete des Königs Alf, seine geographische Lage angewiesen, man wird aber mit Recht den mythischen Gesichtspunkt festhalten. Ymir, der Urriese, der reifkalte Jötun (Vafþr. 21), von dem alle andre stammen (Hyndl. 32), erscheint auch hier nicht fremdartig; anschaulicher jedoch ergibt sich der Fortschritt in der Gebirgswelt, der bereits bis zur Eisgrenze geführt hat, wenn

[1] Landn. 237: „þórer þussaspreingr (gigantum disruptor).“ Sn. Edd. 102: „â hausspreingi Hrûngnis,“ auf den Schädelbruch, Schädelsprenger Hrûngnirs, Thôr. Lex. isl. at sprengia, dirumpere; sprengr. m. ruptura, diruptio. Ihre, Gloss. II, 734: sprenga, conspergere; sprenga, disrumpere. Oder etwa ursprünglich Âlfaspræni? Lex. isl. ât spræna, scaturire; spræna, f. rivulus.

[2] Hâlftröll ist in Egils S. 1 Beiname eines Mannes. Vgl. ebd. 22: hâlfbergrisi; Fornald. S. I, 411: risar ok hâlfrisar. D. Gramm. II, 633. Geijer, Svearik. häfd. I, 410.

für „Ymir“ an dieſer Stelle Hymir geleſen wird, wie denn auch anderwärts die beiden ähnlich lautenden Namen verwechſelt ſind[1]. Hymir iſt der Eisjötun, der ſeinen Hauptſitz an und in den arktiſchen Meeren hat, wo Thôr ihn aufſucht, und deſſen Tochter nun im ewigen Eiſe des Hochgebirgs einen paſſenden Hausſtand findet, als Mutter jötuniſcher Stromfälle[2].

[183] So erſchließt ſich in dieſen Mythen das Leben der nordiſchen Bergſtröme, ihr Stufenfall vom Urſprung an, ihr Lauf durch Wildnis und Anbau, ihr manigfaltiger Charakter, ihre Verzweigung und ihr ringender Zuſammenfluß zum letzten, gewaltigſten Sturze. Der Eindruck dieſer mächtigen Naturerſcheinungen auf das Gemüth der Anwohner iſt auch anderwärtig bezeugt. Thôrſtein Raudnef, ein Isländer, hielt den Waſſerfall, nach dem ſein Beſitzthum benannt war, heilig und brachte ihm Opferſpenden (Landn. 341). Auch der norwegiſche Foſſegrim empfängt zum Opfer ein weißes Böcklein, das in den Fall geworfen wird; dafür lehrt er Geige und andres Saitenſpiel, er greift über des Spielmanns rechte Hand und führt ſie ſo lange hin und her, bis das Blut aus jeder Fingerſpitze ſpringt; dann hat der Lehrling ausgelernt und kann ſpielen, daß die Bäume tanzen und die Waſſer in ihrem Sturze anhalten.[3] In ſolche Schule, [184] wo der Waſſerfall

[1] Sn. Edd. 61 bis 63 gibt, in der Erzählung von Thôrs Fahrt zu Hymir, den Namen des Jötuns abwechſelnd Ymir und Hymir.

[2] Âma wird in Sn. Edd. 210b unter den tröllqvenna heiti aufgeführt; im Lex. isl. findet ſich: âma, amphora, und dieſe Bedeutung des Wortes taugt wohl für die Mutter der Bergwaſſer. Zugleich aber erinnert dasſelbe an jene vielhauptige âma in Hymirs Halle (Hym. 7). Zwar ſpricht der Zuſammenhang dringend dafür, daß dort âma nicht als Eigenname, ſondern für amma, Großmutter, genommen ſei, doch iſt abermals ein Schwanken zwiſchen ähnlichen Wörtern bemerklich (vgl. Fornald. S. I, 513), während beide Mythen auf ein Weſen, als Urquell der Waſſerſtröme, hinleiten. Sonſt iſt noch in Æg. 34 von Mädchen (Töchtern) Hymirs die Rede. In Hym. 16 heißt Hymir: „Hrûngnirs grauer Redegeſelle (spialli)“; Dieß ſcheint doch mehr als bloße Umſchreibung des Wortes Jötun zu ſein und mag auf die alte Befreundung des Eiſes mit dem Felsgebirge hinweiſen. Vgl. S. 68, Anm. 4.

[3] Faye 57. D. Myth. 278 [461. 559. K.]. Der zaubermächtige Harfner Quintalin in der Saga von Samſon dem Schönen, Cap. 5 ff. (Biörner, Nordiska Kämpa Dater, Stockh. 1737), der Sohn eines Müllers von einem dämoniſchen Weibe (gydiu), das unter dem Waſſerfall der Mühle lag, gehört, ſeines fremdlautenden Namens unerachtet, der nordiſchen Vorſtellung an. [Fornald. S. II, 241. 243.]

die Saiten rührt und der Sturm die Harfe schlägt (Vsp. 34), giengen auch die Sänger der altnordischen Naturmythen.[1]

Zweifelhafter, als das Bisherige, ist Thórs Verhältnis zu Álfhild, die er aus der Gewalt Störkuds befreit; diese wunderschöne Tochter des Königs Álf aus Álfheim, dessen Bewohner alle durch Schönheit ausgezeichnet sind, scheint ein mythisches Wesen von dem noch wenig bekannten Geschlechte der Lichtálfe zu sein und es verhüllt sich hier wohl ein Seitenstück zu den Göttersagen, in welchen Thór Iduns und Freyjas jötunische Werber straft. Auch die [185] Angaben über Grims weiteres Schicksal und über Störkuds Nachkommenschaft sind dunkel und in ihnen beginnt die Verwirrung des Jötunmythus mit der Heldensage.

Starkad (bei Saxo Starcatherus) heißt nämlich auch ein berühmter nordischer Held, dessen Thaten und Schicksale, auf der Grenze zwischen Sage und Geschichte spielend, sich in Saxos Werke durch mehrere Bücher hinziehen, aber auch durch anderwärtige Denkmäler in altnordischer Sprache ergänzt und erläutert werden. Dieser Starkather, Storverks Sohn, soll, nach Saxo (VI, 102 f.), aus derjenigen Gegend herstammen, welche, östlich von Schweden, nunmehr von Esthen und andern barbarischen Völkern weithin eingenommen sei; worunter, wenn man es in die mythische Weltkunde zurück übersetzt, Jötunheim zu verstehen ist[2]. Saxo selbst fügt als fabelhafte Volksmeinung bei, Starkather

[1] Obige Erklärung des Mythus, wie sie diesem selbst enthoben ist, wird durch folgende Schilderung der norwegischen Wasserfälle und namentlich des Olafoss auch äußerlich bestätigt und veranschaulicht: „Die Namen der Wasserfälle alle zu nennen, wäre eben so ermüdend als unmöglich. Jedes Thal, ja fast jeder Fels hat seinen eigenen, und fast alle sind sie in Form, im Ansehen, in der malerischen Wirkung verschieden. Bald sieht man hier einen donnernd toben, bald schlängelt sich dort einer wie ein silbernes Band, wie ein Netz oder eine Schärpe, die sich vom Gipfel ablöst und in den Lüften flattert; hier bedeckt einer eine ganze Felsenwand, dort rauscht ein anderer mit einem Bogensturz in's Thal hinab, zuweilen vereinigen sich mehrere noch auf der Höhe, und dann gewährt der Herabsturz, wie z. B. beim Olafoss [vick Álufossa], wo sich hoch in der Wolkenregion die schon breit schäumenden Gewässer auf der nackten röthlichen Felsabdachung zu einem breiten Schaumbette versammeln, einen imposanten Anblick." Neigebaur, Neuestes Gemälde von Schweden, Norwegen und Dänemark, Wien 1833 (Schlitzs Allgemeine Erdkunde, B. 25), S. 276.

[2] Vgl. Müller, krit. Unders. 77 ff.

sei von Riesen entsprossen und diese Abstammung habe sich durch die ungewöhnliche Zahl seiner Hände kund gegeben; der Gott Thôr aber habe ihm die vier überzähligen ausgerissen und damit seine Riesengestalt auf menschliches Maß herabgebracht.

Bestimmter leitet die angeführte Saga von Gautrek den Ursprung des Helden Starkad von dem gleich[186]namigen Jötun ab. Alfhild, welche Dieser entführt hatte, kam, durch Thôr befreit, schwanger zurück und gebar einen Sohn Stôrvirk (Stôrvirkr, auch Stôrverkr), der, schwarz von Haaren, größer und stärker als andre Männer aufwuchs und ein gewaltiger Seeheld (vîkîngr) wurde. Stôrvirk raubte Ön, eine Tochter des Jarls Freki von Hâlogaland, und erzeugte mit ihr den Sagenhelden Starkad. Allein so genau diese Erzählung lautet, so steht sie doch mit den derselben Saga einverleibten und dem Helden selbst zugeschriebenen Liederstrophen nicht im Einklange. Darin (Fornald. S. III, 37) sagt Starkad von seinen höhnischen Gegnern, sie glauben an ihm die Jötunlarve mit acht Händen zu sehen, den Hergrimstödter, den Hlôrridi nördlich vor dem Fels der Hände beraubt; die Recken lachen, die ihn sehen, die häßliche Schnauze, den langen Rüssel, das wolfgraue Haar ꝛc.

Die Prosa drückt Dieß so aus, sie haben ihn einen wiedergeborenen Jötun geheißen. Der einfache Sinn der mythischen Anknüpfung wäre hiernach: der Held Starkad wurde wegen seines riesenhaften und abschreckenden Aussehens als der verjüngte Jötun gleichen oder ähnlichen Namens bezeichnet[1]. Die überzähligen [187] Hände gehören dem Jötun, nicht, wie bei Saxo, dem Helden an. Die genealogische Verbindung Beider aber wird bei solcher Ansicht müßig und beruht auf späterem Misverstehen. Stôrvirk, der Großwirkende, Thatgroße, und Ön, Arbeit, mit ihrem Vater Freki, dem Frechen, Kecken, und dessen Söhnen Fiöri und Fyri, Lebendig und Feurig, bilden eine allegorische Stammtafel des Helden, auf seine Thatkraft, nicht auf seine Gestalt, bezüglich. Die absichtliche, fortlaufende Umsetzung der naturbildlichen Namen in ähnlich lautende, dem Heldenthum angepaßte, ist unverkennbar; aus Ögn, Spreu, ist Önn, Arbeit, aus Störkviðr, Starkwald, ist

[1] Nach Sn. Edd. 127 f. kann in der Skaldensprache der Mann auch mit Jötunnamen bezeichnet werden und ist Dieses die ärgste Verhöhnung oder Schmähredе.

Stôrvirkr, Großwirker, geworden und für Störkudr, Starkwelle, tritt Starkadr[1], der Erstarkte, ein. Ob sich in dem Anklange dieser beiden, ursprünglich ganz verschiedenen Namen der Knoten geschürzt habe, wodurch der Jötunmythus mit der Heldengeschichte, wenn gleich nur äußerlich, verbunden wurde, läßt sich nicht mehr entscheiden, aber die sonst nicht ungewöhnliche Verwandlung einer mythischen Person in eine heroische oder scheinbar geschichtliche, die mit jener im Grunde gleichwohl nur eine ist, kann für den vorliegenden Fall [188] zum voraus nicht angenommen werden, da schon das alte Lied den Jötun und den Helden auseinander hält und die Wiedererscheinung des Erstern im Letztern als einen Spott darstellt.

Eine weitere und bedeutendere Beziehung des Helden Starkad zu den Mythen von Thôr zeigt sich in der Vorbestimmung seines Schicksals. Die Saga von Gautrek (Fornald. S. III, 32 f.) läßt Starkads Geschicke durch die Gunst Odins, der unter dem Namen Hrossharsgrani sein Erzieher ist, und die Abgunst Thôrs, vor einer richterlichen Versammlung, welche nur die der Asen sein kann, auf folgende Weise festsetzen:

Thôr, darüber ungehalten, daß Álfhild, die Mutter von Starkads Vater, einst einen Jötun dem Ásathôr vorgezogen, bestimmt ihrem Enkel Starkad, daß er weder Sohn noch Tochter haben und so sein Geschlecht beschließen solle. Odin schafft ihm, daß er drei Menschenalter zu leben habe; Thôr, daß er in jedem derselben ein Nidingswerk, eine Schandthat, vollbringe[2]. Odin verleiht ihm das beste Waffenzeug und Gewand. Thôr versagt ihm Land- und Grundbesitz. Odin gewährt ihm fahrend Gut im Überfluß. Thôr legt auf ihn, [189] daß er niemals genug zu haben glaube. Odin gibt ihm Sieg und Geschicklichkeit zu jedem Kampfe. Thôr, daß er aus jedem eine Knochenwunde davontrage. Odin gibt ihm Dichtergabe, so daß er ebenso fertig dichte, als spreche. Thôr fügt hinzu, daß er vergesse, was er gedichtet. Odin läßt ihn bei den vornehmsten und besten Männern angesehen sein. Thôr spricht, er solle dem gesammten Volke (alþýdu allri) verhaßt werden. Die Richter bestätigen all Dieses durch Urtheilsspruch.

[1] Als Eigenname mit Substantivbiegung (D. Gramm. I, 769) und zwar zweifacher: gen. Starkads (Fornald. S. I, 412. III, 32) und Starkadar (ebd. I, 331. Sn. Edd. 268). Vgl. Anm. 106. [Lex. isl. II, 351 b: svasadr, al. svösudr.]

[2] Solchen Fluches von Thôr erwähnt auch das dem Starkad zugeschriebene Lied Vikarsbálk in derselben Saga (Fornald. S. III, 35).

Mangelhaft und verworren ist die Erwähnung dieser Schicksalsprüche bei Saxo (VI, 103), wo gesagt wird, Odin habe den zuvor schon durch ungewöhnliche Körpergröße ausgezeichneten Starkather nicht bloß mit tapferem Geiste, sondern auch mit Liederkunst begabt, um ihn als williges Werkzeug zum Verderben des norwegischen Königs Wikar zu gebrauchen; auch hab' er demselben darum drei menschliche Lebensalter verliehen, damit Starkather innerhalb dieser ebenso viele fluchwürdige Thaten vollbringe.

Die Vorbestimmungen, wie sie in der Saga vollständiger und in nothwendigem Gegensatz angegeben sind, bewähren sich durchaus, auch bei Saxo, in den Thaten und Geschicken des Helden. Ob und wie weit aber jene erst aus dem Charakter und den Schicksalen Starkads, wie solche sich in der Volkssage bereits darboten, herausgebildet worden oder umgekehrt [190] die Sage sich aus den einmal vorangestellten Verheißungen weiter entwickelt habe, wird kaum noch zu ermitteln sein. Wahrscheinlich hat Beides in der Art stattgefunden, daß die schon vorhandenen Sagen von Starkad auf obige Formeln zurückgeführt und dann diese wieder zur Abrundung und Füllung der um ihn gezogenen Sagenreihe fruchtbar gemacht wurden.

Sah man in Starkad eine Jötunlarve oder einen wiedergeborenen Jötun, oder galt er sonst für einen Abkömmling des Riesengeschlechts, so lag es freilich nahe, in Thôr, dem Bekämpfer der Jötune, auch seinen Gegner und den Urheber seiner Misgeschicke zu finden. Allein diese Anknüpfung wäre doch nur eine äußerliche. Daß, nach Gautreksaga, Thôr darum gezürnt habe, weil er einst von Álfhild dem Jötun nachgesetzt worden, erscheint als willkürliche Vermuthung; denn abgesehen von dem gegen die Abstammung des Helden Starkad von jener Álfhild obwaltenden Bedenken, erzählt die Saga vorher gar nicht, daß Thôr selbst um Álfhild geworben und Diese statt seiner den Jötun Starkad gewählt habe, sondern nur, daß sie von Letzterem weggeführt und von Thôr, den ihr Vater angerufen, Diesem zurückgebracht worden sei. Eine erschöpfende Erklärung der mishelligen Götterspräche muß auf den Gegensatz zwischen Odin und Thôr zurückgehen, der früherhin im Harbardsliede nachgewiesen wurde.

[191] Der Günstling des Kriegsgottes ist eben darum dem Schutzgotte des Ackerbaus zuwider. Wenn Thôr ihm Nachkommenschaft und

Grundbesitz versagt, so ist damit das unstäte Leben des Kämpen, gegenüber dem ansäßigen des Feldbauers, bezeichnet. Treffliche Waffen, reiche Beute an fahrendem Gut sind dagegen angemessene Geschenke des Kriegsgottes, welche hinwider Thôr durch die unersättliche Begierde verkümmert. Daß Jener den Helden bei den Großen beliebt, Dieser ihn dem Volke verhaßt macht [1], das beruht auf demselben Grunde, warum, laut des Harbardsliedes, dem Odin die Jarle, dem Thôr die Thräle zufallen.

Noch aus mehr historischer Zeit, vom Ende des zehnten Jahrhunderts, wird in der Erzählung von der dreitägigen Schlacht Styrbiörns mit seinem Vatersbruder, dem Schwedenkönig Eirek (Fornm. S. V, 245 ff.) Folgendes berichtet:

In der Nacht vor dem dritten Kampftage opfert Styrbiörn dem Thôr, auf Antrieb seines Pflegvaters Ûlf und des Volkes; da wird in seinem Lager ein rothbärtiger Mann gesehen, welcher [192] Unheil verkündigt. In derselben Nacht weiht sich Eirek, um den Sieg zu erlangen, dem Odin und erhält von einem großen Manne mit hereinhangendem Hut (so erscheint Odin irdischer Weise) einen Rohrstengel, den er über Styrbiörns Kriegsvolk werfen soll mit den Worten: „Odin hat euch alle!“ Mit diesem Wurfe kommt Blindheit über Styrbiörn und sein Heer und ein Bergsturz erschlägt dasselbe.[2]

Auch hier waltet der Gegensatz zwischen Odin und Thôr, doch ohne mehr ersichtliche innere Begründung, wenn nicht etwa in dem Umstande, daß Styrbiörn auf Verlangen des Volkes (wieder alþýdu) dem Thôr opfert, eine solche noch angedeutet ist.

## 18. Hâlfdan.

Hâlfdan (Hâlfdanr, Hâlfdan, bei Saxo Haldanus) ist ein Name, unter dem viele vorgeschichtliche Könige und Helden des Nordens vorkommen. Von mehreren dieser Hâlfdane sind sagenhafte Züge verzeichnet,

[1] Gautreks S. (Fornald. S. III, 34) bemerkt, daß Starkad wegen der Tödtung Vikars beim Volke (af alþýdu) sehr unbeliebt geworden sei. Bei Saxo (VIII, 152) gedenkt Starkather, wie er von den Schmieden in Thelemarken zerhämmert worden, und fügt bei:

Hic primum didici, quid ferramenta valerent
Incudis, quantumve animi popularibus esset.

[2] Saxo (X, 182) erzählt diesen Krieg nur kurz und ohne Mythisches.

in denen sich ein gemeinsamer Charakter offenbart. Werden solche äußerlich zerstreute Züge in ihrer inneren Einheit aufgefaßt, so ergibt sich in mehrfacher Erscheinung ein Sagenheld Hálfdan, der mit den Mythen von Thór in genauer Beziehung steht. Nicht [193] bloß Odin hat seine Helden, auch ein Thórsheld läßt sich in jenen Hálfdanen aufweisen.

Nach dem Eddaliede von Hyndla (Str. 14 bis 16) ward der ruhmreiche Held Hálfdan durch Eymund mächtig, erschlug mit kühler Schneide den Sigtrygg, führte Almveig heim, der Weiber vornehmstes, und zeugte mit ihr achtzehn Söhne; daher stammen Skiöldunge, Skilfinge, Ödlinge, Ynglinge, daher die erlesensten, zu Grundbesitz und Würde gebornen Geschlechter unter Midgard. Auch die j. Edda (190 f.) erzählt mit Andrem, Hálfdan der Alte, aller Könige berühmtester, ein großer Kriegsmann, der weit im Osten umhergezogen, habe dort den König Sigtrygg im Einzelkampf erschlagen, hierauf die kluge Alvig, Tochter des Königs Emund aus Hólmgard zur Frau erhalten und von ihr achtzehn Söhne gehabt. Die Namen der neun ersten, wie sie hier aufgezählt werden, Thengil, Räsir, Gram (Gramr) 2c. sind Appellative, womit in der Skaldensprache Könige und Jarle bezeichnet werden; die neun übrigen Namen sind Stammwörter für die patronymischen Benennungen der sagenberühmtesten Königs- und Heldengeschlechter, die zum Theil auch im Hyndlaliede aufgeführt sind und deren Namen in der Dichtersprache zu gleichem Zwecke gebraucht werden können. In der Erzählung vom Anbau Norwegens (Fornald. S. II, 8 f.) ist Hálfdan der Alte ein Sohn des Königs Hring [194] und einer Tochter des Seekönigs Vifil; von seinem Kampfe mit Sigtrygg, seiner Ehe mit Eymunds Tochter, die hier Álfný heißt, und der zahlreichen Nachkommenschaft wird in der Hauptsache übereinstimmend mit der j. Edda berichtet.

Ausführlicher und mit andern Umständen erzählt Saxo (I, 6 bis 8) den Tod Sigtryggs (Sictrugi). Dieser ist ein König in Schweden und verspricht seine Tochter Gro einem Riesen. Als der Dänenkönig Gram, Sohn Skiolds von Avilda (Álfhild?), Solches erfährt, macht er sich mit seinem Freunde Bessus auf, die Ungethüme zu bekämpfen. In Thierfelle vermummt, eine furchtbare Wucht (gestamen, Keule, vgl. VII, 122) in der Rechten, begegnet er Gro, die mit wenigen Gefährtinnen nach einer Waldquelle zum Bade reitet. Erschrocken läßt sie

die Zügel fallen, denn sie meint, ihr riesenhafter Bräutigam sei es, der die Wege verfinstre. Gram bestärkt sie in diesem Glauben, indem er eine graufige Stimme annimmt, zuletzt aber wirft er die Verhüllung ab und zeigt sich in angeborner Schönheit. So gewinnt er die Liebe der Jungfrau und bietet ihr Verlöbnisgeschenke. Er hört jedoch von Wahrsagern, daß Sigtrygg nicht anders als durch Gold überwunden werden könne. Darum befestigt er an seiner hölzernen Keule einen Knoten von Gold, erschlägt damit im Kampfe den König und bemächtigt sich des Reiches und der Braut.

[195] Saxo läßt die Personen dieser Sage durchaus in lateinischen Versen sprechen, was hier, wie an so vielen Stellen seines Werkes, anzeigt, daß er alte einheimische Lieder vor sich hatte. Er bemerkt hier aber auch ausdrücklich, Gro habe beim Anblick des vermeintlichen Riesen sich „in vaterländischem Liede (patrio carmine)“ vernehmen lassen. Einige Unklarheit in der Darstellung läßt noch weiter vermuthen, daß er die alten Verse theilweise misverstanden habe. Eben daher kommt es wohl, daß er den dichterischen Königstitel Gram, der Zornige, Gestrenge, für einen Eigennamen genommen. Doch ist er selbst nicht weit von der richtigen Auffassung, wenn er sagt (I, 6), Gram habe bei den Nachkommen solchen Ruhm erlangt, daß in den ältesten Liedern der Dänen der Königsadel mit seinem Namen bezeichnet werde. Daß aber dieser Gram, von dem Saxo noch mehr Fabelhaftes erzählt, der alte Sagenheld Hâlfdan sei [1], ergibt nicht bloß der Name des von ihm erschlagenen Königs Sigtrygg, sondern auch die gleichartige Erscheinung der bei Saxo weiterhin vorkommenden Hâlfdane, welche ebenmäßig Befreier der Jungfraun aus Riesenhand und Streiter mit der Keule sind.

[196] Ein solcher Hâlfdan, mit dem Beinamen Bierggram, ist derjenige, den Saxo (VII, 121 ff.) als einen Sohn Haralds seinen historisierenden Stammtafeln einreiht. Derselbe überläßt die Verwaltung des dänischen Reiches seinem Bruder und zieht auf Kampffahrten umher. Er besiegt Berserke und riesenhafte Jungfraunräuber. Als Waffe gebraucht er eine ungeheure, mit eisernen Knoten versehene Keule; oder

[1] Diese Identität hat bereits Finn Magnusen, d. ä. Edd. IV, 309 unter: Haldan, dargethan. Daß Gram als Appellativ zu nehmen sei, vermuthet auch Müller, krit. Unders. 20.

eine Eiche, die er im Vorbeigehn aus dem Boden reißt und durch Abstreifen der Äste zur Keule zurichtet; mit einem Hammer von erstaunlicher Größe (S. 124: miræ granditatis malleo) zermalmt er den in Berserkwuth tobenden Riesen Harthben, der Königstöchter zu rauben pflegte.

Aus den Kämpfen dieses Hálfdans mit Erik, dem Enkel des im Kriege mit Ersterem gefallenen Schwedenkönigs, gehört hieher vorzüglich Folgendes (S. 122):

Von Erik überwunden, flüchtet sich Hálfdan nach Helsingland zu einem gewissen Vitolf, der einst seinem Vater gedient und bei dem er Pflege für seine Wunden sucht. Vitolf hat den größern Theil seines Lebens im Heere zugebracht und sich nach dem Tode seines Herrn in die Einsamkeit dieser Gegend zu ländlichem Leben zurückgezogen. An den eigenen vielen Wunden hat er sich nicht geringe Heilkunde erworben. Wenn aber Jemand mit Schmeichelworten seine Hülfe verlangt, den beschädigt [197] er heimlich, statt zu heilen; denn er meint, Wohlthaten werden ehrenvoller durch Drohung begehrt. Als Eriks Kriegsleute sich seiner Wohnung nähern, um Hálfdan zu überfallen, weiß er ihre Augen so zu umnebeln, daß sie das nahe Haus weder zu sehen noch eine Spur dahin zu erforschen im Stande sind. Durch Vitolfs Bemühung hergestellt, beruft Hálfdan einen ausgezeichneten Kämpen Thoro[1] und kündigt dem Erik von Neuem Krieg an. Die Schlacht findet in einem Thalgrunde zwischen hohen Bergen statt. Als Hálfdan die Seinigen vor der schwedischen Überzahl weichen sieht, besteigt er mit Thoro einen felsigen Berg und wälzt von da ausgerissene Steinmassen auf den Feind, dessen Schlachtreihen unter dem Sturze derselben erliegen. So geschieht es, daß er den Sieg, den er mit Waffen verloren, durch Felsen wieder gewinnt. Davon erhält er den Beinamen Bierggram, ein Wort, das aus Bezeichnung der Berge und der Wildheit zusammengefügt erscheint. Bei den Schweden kommt er dadurch in solches Ansehen, daß er für einen Sohn des großen Thór gehalten, von [198] dem Volke mit göttlichen Ehren begabt und öffentlichen Opfers würdig erachtet wird.[2]

[1] „accito Thorone conspectioris ingenii pugile.“ Über die dem Justinus entlehnte Phrase conspectioris ingenii siehe Stephanius Noten zu Saxo S. 154.

[2] „Ob cujus facti virtutem Bierggrammi cognomen accepit: quod vocabulum ex montium et feritatis nuncupatione compactum videtur. Igitur apud Sveones tantus haberi cœpit, ut magni Thor filius existimatus divinis a populo honoribus donaretur ac publico dignus libamine censeretur.“

Eben dieser Hálfdan gewinnt, nach Saxo (VII, 124), noch im Greisenalter, das er ehelos erreicht hat, die norwegische Königstochter Thorild einem überaus starken Streiter Grimmo im Zweikampf ab, erhält zum Lohne des Sieges ihre Hand und erzeugt mit ihr einen Sohn Asmund, von welchem abzustammen die norwegischen Könige sich rühmen und so ihre glänzende Geschlechtsreihe von Hálfdan ableiten [1]. Damit knüpft sich die Sage wieder an den zuerst angeführten gemeinsamen Stammvater der nordischen Königsgeschlechter, und Saxos Greis (vetulus) Haldan ist kein Andrer, als jener Hálfdan der Alte (gamli) der isländischen Schriftdenkmäler.

Fragt man aber nach Bedeutung und innerem Zusammenhang dieser Sagen, so ergibt sich ein mythischer Haltpunkt in dem Kämpen Thoro, der im Schwedenkriege Hálfdans Helfer ist. Da von genanntem Ereignisse her Hálfdan als ein Sohn des großen [199] Thór [2] göttlich verehrt wird, so leuchtet schon damit ein, daß Thoro mit diesem großen Thór, Ásathór, dieselbe Person sei [3]. Wenn gesagt wird, Hálfdan habe den Thoro herbeigerufen (accito Thorone), so hieß Dieses ursprünglich: er rief, flehte zu Thór (hêt â þór, Fornald. S. I, 413. III, 15). Auch die Art der Hülfleistung Thoros, das Herabwälzen der Felsmassen, entspricht ganz dem Wesen des Donnergottes, bei dessen Herankunft Berge zittern und Felsen brechen und der auch sonst in der Volkssage für den Urheber des Bergsturzes gilt.

Ist nun einmal Hálfdan als ein unter Thórs besondrem Schutze stehender Held erkannt, so erlangen auch die ihn auszeichnenden Waffen Beziehung auf den Mythus von Thór. Hálfdan führt die zerschmetternde Keule, die, nach Saxos Erzählung (III, 41), Thór (Thoro) selbst

[1] „filium ex ea Asmundum sustulit, a quo se Norvagiæ reges originem duxisse magni æstimant, ab Haldano solennem generationis suæ seriem retexentes.“

[2] VII, 122: „magni Thor filius existimatus.“ Auch anderwärts gebraucht Saxo den Eigennamen Thor ohne Biegungsform; VI, 103: Thor deum ꝛc. Thor (gen.) vel Othini dies ꝛc. II, 23: Thor deo excepto ꝛc.

[3] Vgl. Lex. myth. 646**. An einer Stelle, wo Saxo ausdrücklich vom Gotte Thór redet (III, 41), gebraucht er auch von Diesem zweimal die Nominativform Thoro. Ein regulus Thoro kommt sonst noch bei ihm (VII, 142) vor, doch ohne erkennbare mythische Beziehung.

im Kampfe für Balder schwingt. Sonst ist des Gottes Waffe der malmende Hammer, aber auch von Hâlfdan wird ein solcher gegen den [200] Riesen Harthben gebraucht [1]. Sowie Hâlfdan mit Thôrs Beistand und mit dessen Waffen kämpft, so sind auch seine Thaten, schon äußerlich, denen seines Schutzgottes gleichgeartet. Thôr erschlägt Jötune zur Rettung Freyjas, Iduns, Alfhilds; Hâlfdan bezwingt Riesen und befreit die von ihnen geraubten oder verfolgten Königstöchter. Man kann nach all Diesem nicht umhin, in dem Wirken des Gottes und seines Helden auch eine innere Verwandtschaft anzunehmen. Thôr gründet und schirmt den urbaren Zustand der Erde, er kämpft zu diesem Behufe für die freundlichen Naturwesen und gegen die jötunischen Gewalten; ein Held, der seinen Zwecken dienen soll, muß auf dem Gebiete, welches der menschlichen Thätigkeit angewiesen ist, der gleichen Richtung folgen, er muß ein Held des Anbaus, ein Bezwinger der starren Natur und der wilden Rohheit sein. Diese menschliche Wirksamkeit, der göttlichen zu Geleite gehend, ist in Thiâlfi, dem Gefährten und Diener Thôrs, vorgebildet. Hâlfdan ist ein Thiâlfi der Heldensage. Es ist schwierig, die Sagen von ihm, wie Saxo sie überliefert, im Einzelnen zu erklären, aber Andeutungen ihres ursprünglichen Sinnes machen sich doch vernehmbar. Die Königstochter Gro, die sich in den Waldquellen [201] baden will und durch Gram ihrem riesenhaften Werber entrissen wird, erinnert an jene mythische Gróa, das Wachsthum, das an den Wassern gedeiht. Der Riese Harthben, Hartbein, der von Hâlfdan mit dem Hammer zermalmt wird (miræ granditatis malleo contusus), gemahnt durch seinen Namen an einen Steinjötun, denn die Felsen sind aus des Urriesen hartem Gebein erschaffen und gerade so wird Hrúngnir von Thôrs Hammer zerschmettert. Dem Heldenthume Hâlfdans, als des Anbauers und Entwilderers, ist es auch gemäß, ihn für den Stammvater der zu Landbesitz und Würde gebornen Geschlechter [2] zu erklären, und in dieser Eigenschaft als Stammvater heißt er dann passend der Alte. Wo sich Völker ansiedeln und zu geselligem Verein ordnen, da herrschen Hâlfdans Söhne. Der

[1] Mit Axthämmern (öxarhömrum) wird in Völs. S. (Fornald. S. I, 215) ein Mann erschlagen. Über die Keule vgl. das Sachregist. zu Fornald. S. (III, 756) unter Kylfur.

[2] Hynd. 16: þaðan höldborit, þaðan hersborit ꝛc.

Name Hálfdan, Halbdäne [1], selbst bezeichnet den Sohn zweier Volksstämme.

[202] Daß man sich hier auf mythischem Boden befinde, dafür zeugt noch besonders was von Hálfdans Aufenthalte bei Vitolf erzählt wird. Vitolf, Vidólf (Viðólfr), ohne Zweifel derselbe, von dem nach dem Hyndlaliede (Str. 32) alle Valen, Weissagerinnen, abstammen, bedeutet wörtlich den Dämon des Waldes, von viðr, Baum, Wald, mit der, wie schon bemerkt, das Ungeheure, Unheimliche ausdrückenden Anhängsylbe -ólfr. Der besiegte und verwundete Hálfdan flüchtet sich zu dem heilkundigen Vidólf, der in einsamer Waldgegend lebt und nur mit Drohung angegangen seine Hülfe reicht; der Held verbirgt sich im Walde und pflegt seine Wunden mit dem Bast der Waldbäume, mit den heilkräftigen Kräutern und Wurzeln des Waldbodens. Die Drohworte scheinen Beschwörungen zu sein, die zum Heilverfahren gehörten, wie Gróa über Thórs Wunde ihre Zauber sang (Sn. Edd. 110: gól galdra sína ꝛc.). Eine Art des Runenzaubers waren, nach dem Eddaliede von Brynhild (Sæm. Edd. 195), Zweigrunen zur Wundenheilung, die auf Waldbäume eingeschnitten wurden. In Beziehung auf die Heilkunde, die im alten Norden vorzüglich dem weiblichen Geschlechte eigen war, konnte Vidólf auch Stammvater der Valen heißen; Gróa wird ebenfalls eine Valá genannt (Sn. Edd. 110) [2]. [203] Vidólf weiß die Verfolger Hálfdans so zu blenden, daß sie alle Spur verlieren und das Naheliegende nicht sehen; im Dickicht des Waldes ist der Verfolgte vor jeder Spähe geborgen. Alles geheimnisvolle Waldleben ist in diesem Vidólf persönlich geworden.

Der Charakter Hálfdans, wie solcher im Bisherigen sich heraus-

[1] D. Gramm. II, 633. Man findet Hálfdan (nom.), Hynd. 14, und Hálfdanr, Sn. Edd. 190. Bei Saxo und Svend Aagesen: Haldanus. Unter den nordischen Namen im Reichenauer Todtenbuche (Mones Anzeig. 1835, Sp. 97 ff.), das, zu Anfang des neunten Jahrhunderts angelegt, bis in das eilfte hinüberreicht (ebd. Sp. 17), kommt wirklich die Verdeutschung Halbtene (Sp. 100) vor, aber auch Halden (Sp. 98) und Haldan (Sp. 99). Auf gleiche Weise ist die gemischte Abkunft in den althochdeutschen Eigennamen Halp-durinc, Halp-walah angezeigt (D. Gramm. a. a. O. [D. Rechtsalth. 397.] Mone, Anz. 1835, Sp. 389 f.). Auch die vorerwähnten hálf-tröll und hálfrisi schlagen hieher ein.

[2] Über heilkundige Valen in Hinsicht auf Vidólf s. Lex. myth. 553.

gestellt, ist bei Saxo (VII, 133 ff.) noch in einem weiteren Helden desselben Namens eingehalten. Haldan, der Sohn Borkars, wirbt um Guritha, die Tochter Alfs und Alvildas, die Letzte des dänischen Königsstammes, und erschlägt zwölf Wächter derselben, die ihn verfolgen, mit einer Eiche, die er sich als Keule zugestutzt. Sein Sohn von Guritha ist Harald Hyldetand, mit dem die historische Zeit Dänemarks aufdämmert. Hinsichtlich dieser Abstammung steht jedoch Saxo sowohl mit andern Quellen, als mit seiner eigenen anderwärtigen Angabe im Widerspruch [1]. Auch in dieses Hálfdans abenteuerlicher Geschichte ahnt man überall das Mythische, wo man es auch nicht mehr aus seiner Verdunklung zu heben vermag [2]. Lesbar jedoch ist die Bildersprache in folgender Sage (VII, 133 ff.):

[204] Gunnar, der Schweden tapferster, verheert die norwegische Landschaft Jather mit Feuer und Schwert. Beute verschmäht er, Das nur ist seine Freude, leichenbesäte und blutbeströmte Pfade zu wandeln. Seine Wildheit fürchtend, unterwerfen sich die Einwohner. Als der hochbejahrte Normannenkönig Regnald von dem Wüterich hört, verschließt er seine Tochter Drotta mit Dienstgefolg und Lebensmitteln in eine unterirdische Höhle. In dieser verbirgt er auch kunstreich geschmiedete Schwerter, damit sie, denen er selbst sich nicht mehr gewachsen fühlt, nicht in die Hände des Feindes fallen. Auf die Schultern seiner Begleiter sich stützend, begibt der alterschwache [205] König sich in die Schlacht, darin er umkommt. Die Feigheit des besiegten Volkes zu strafen, setzt Gunnar

[1] Müller, crit. Unders. 106 f. Saxo selbst macht (VII, 128) den Harald Hyldetand zu einem Sohne Borkars von Gro, der Gefährtin Alvildas.

[2] Die Eltern Gurithas, Alf: „cujus etiam insignem candore cæsariem tantus comæ decor asperserat, ut argenteo crine nitere putaretur“ (VII, 127), und Alwilda, Álfhild, ein Name, den auch die vom Jötun Störkud geraubte und durch Thórs Hülfe befreite Tochter des Königs Álf in Álfheim trägt, sowie die ganze Erzählung Saxos (a. a. O.) von Álfs Werbung um Alvilda, haben das Gepräge eines Mythus von Lichtálfen. Ihre Tochter Guritha und die Verwechslung derselben mit Gro (S. 128) erinnert daran, daß Örvandils Gattin, die in Sn. Edda Gróa genannt ist, bei Saxo (III, 49) Gerutha heißt, worunter oben ein verwandtes Wort vermuthet wurde. Gram wirbt um Gro, der sagenhaft identische Haldan, Borkars Sohn, gleichfalls unter fabelhaften Umständen, um Guritha; ist nun nicht auch diese gleichartig mit Gro, Gróa, Gerutha? Auch daß Haldan nachmals wegen Gurithas Unfruchtbarkeit sich nach Upsala wendet (VII, 137), (woselbst Frey, der Geber fruchtbarer Witterung, verehrt wird, vgl. III, 42. Sn. Edd. 28) greift hier bestärkend ein.

demſelben einen Hund zum Gebieter und legt ihm jährlich zweimalige Schatzung auf. Der verborgenen Königstochter ſpürt er eifrig nach und entdeckt, durch unterirdiſches Geräuſch aufmerkſam gemacht, ihren Aufenthalt. Ihre Diener, die den Zugang der Höhle vertheidigen, erſchlägt er, ihr ſelbſt thut er Gewalt an und erzeugt mit ihr einen Sohn Hildiger. Dieſer eifert ganz dem Vater in Mordgier und unerſättlichem Blutdurſte nach und bringt ſein ganzes Leben in den Waffen und auf grauſamen Kriegszügen hin. Inzwiſchen hat der Däne Borkar von Drottas Schickſalen gehört. Er tödtet Gunnar und Drotta willigt nicht ungern ein, ſich dem Rächer ihres Vaters zu vermählen. Sie gebiert ihm einen Sohn, Haldan, der in ſeiner erſten Jugend für ſtumpfſinnig gehalten wird, nachmals aber durch die glänzendſten Thaten zu hohem Ruhme gelangt. Wie er, als Werber um Guritha, zwölf Kämpen mit der Eichenkeule erlegt, iſt bereits erwähnt worden. Um noch Größeres zu vollbringen, empfängt er von ſeiner Mutter die durch ihre Sorgfalt vor Gunnar verborgen gebliebenen Schwerter des Ahns, die ihres Glanzes wegen Liuſing und Hwitting genannt ſind. Auf die Nachricht von einem [206] Kriege des Schwedenkönigs Alver gegen die Ruſſen eilt er nach Rußland und bietet den Einwohnern ſeine Hülfe an. Im ſchwediſchen Heere befindet ſich Hildiger, Gunnars Sohn. Er fordert die ruſſiſchen Kämpen heraus; als ihm aber Haldan entgegengeſtellt wird und er in Dieſem ſeinen Bruder erkennt, meidet er anfänglich den Kampf und gibt vor, daß er, der durch Sieg über ſiebenzig Kämpen berühmt ſei, nicht mit einem wenig angeſehenen Manne ſich meſſen wolle. Dieſer ſolle ſich erſt an geringeren Dingen verſuchen und dann anſtreben, was ſeinen Kräften gemäß ſei. Haldan verlangt nun einen andern Gegner und erlegt den ihm dargebotenen. Am folgenden Tage ſtreckt er deren zwei darnieder, am dritten drei und endlich eilfe zugleich. Da ſieht Hildiger ſeinen eigenen Thatenruhm erreicht und erträgt es nicht länger, den Kampf zu verweigern. Von Haldans Schwerte, das mit Tuchſtücken umwunden iſt, wird ihm eine tödtliche Wunde geſchlagen. Mit weggeworfenen Waffen am Boden liegend, redet er den Bruder an. Saxo läßt hier eine Reihe lateiniſcher Verſe folgen, denen gewiſs altdäniſche zu Grunde lagen. Darin vergleicht Hildiger das Loos beider Brüder, er ſelbſt ſei dem Tode verfallen, während den Andern in längerem, thatenreichem Leben Ruhm und Preis [207] erwarte. Dieſem habe Dänemark, ihm Schweden den Urſprung gegeben, Drot habe Beiden die Mutterbruſt gereicht. Zu ſeinem, des Sterbenden, Haupte ſtehe der ſchwediſche Schild, mit manigfachem Bildwerke geſchmückt. Auf den kunſtreichen Getäfeln ſehe man in bunten Farben die von ihm bezwungenen Fürſten und Kämpfer, ſeine Kriege und Heldenwerke; auf dem Mittelfelde das Bild ſeines Sohnes, dem er mit eigener Hand das Leben abgeſchnitten. Sein einziger Erbe ſei es geweſen, des Vaters eine Sorge, der

Mutter Troſt. Aber unabwendbar walte der Nornen Vorausbeſtimmung (Parcarum præscius ordo). Noch entſchuldigt er ſich gegen Haldans Vorwurf über das allzu ſpäte Eingeſtändnis der Blutsverwandtſchaft und damit verſcheidet er.

Die ſprechenden Namen Gunnar, Streiter, und Hildigêr (Hildigeirr), Kampfſpeer, zuſammengehalten mit der in den ſtärkſten Zügen geſchilderten Streitluſt und Blutgier der Namenträger, machen es klar, daß in Dieſen eben die verderbliche Kriegswut allegoriſch dargeſtellt ſei. Der redneriſche Nachdruck, welchen Saxo in jene Schilderung legt, muß ſeinen Anlaß in der Sage ſelbſt gehabt haben, wenn auch dieſe zumeiſt durch Bild und Handlung ſprach. Das Mittelbild auf Hildigers Schilde zeigt ſeinen einzigen Sohn, den er mit eigener Hand erſchlagen; dieſer Kampf des Va[208]ters mit dem Sohne, dieſes unnatürliche Wühlen im eigenen Eingeweide, dieſes Vertilgen der ſelbſtgepflanzten Zukunft, iſt in der Sagendichtung mehrerer Völker das Äußerſte der tragiſchen Geſchicke, die im Gefolge des Krieges gehen. Tritt in Gunnar und Hildiger die zerſtörende Kriegswut ſo beſtimmt zu Tage, ſo iſt damit auch der Fingerzeig gegeben, in ihren Gegenſätzen Borkar und Hâlfdan ein milderes, wohlthätiges Heldenthum zu ſuchen, und hier kommt nun zutreffend entgegen, was über Hâlfdan als einen Thôrshelden, einen Helden des Anbaus und der Entwilderung, geſagt worden. Der Name ſeines Vaters Borkar (Börkar, Barkar), der Rindenſchäler, bezeichnet zunächſt ein ländliches Geſchäft, deſſen beſonders als einer Arbeit der Thräle gedacht wird, die Beiſchaffung der Baumrinde und des Reiſigs[1], und dann wohl in ausgedehnterem Sinne das Ausreuten des Waldes; damit arbeitet Borkar dem Sohne vor, welcher den Boden urbar macht. Bei Hâlfdan ſelbſt mag jenes Waldausreuten angezeigt ſein, wenn er Eichen aus dem Boden reißt, die er ſich zur Waffe [209] zurichtet. Iſt auf die ethnographiſchen Angaben hier überhaupt Werth zu legen, ſo erſcheint Hâlfdan, von dem Dänen Borkar mit der norwegiſchen Erb-

[1] Vgl. Rigsm. 9: „bast at binda ꝛc.“ Gautreks S. (Fornald. S. III, 30) erzählt von dem in der Jugend, wie Hâlfdan, wenig verſprechenden Ref, er ſei in der Küche gelegen und habe Reis und Rinde (hris ok börk) von Bäumen geſchnitten. Die Holzart (viðaröx, Fornald. S. II, 343) hieß auch bastöx; mit einer ſolchen haut Örvar-Odd ſich die Keule im Walde (Fornald. S. II, 177. 213).

tochter erzeugt, wirklich als Halbdäne, als Vermittler der Einwanderung mit der neuen Heimath. Die Königstochter, die erst von Gunnar gewaltsam, dann von Borkar zwanglos erfreit wird, heißt aber Drotta, Drôtt [1], was noch jetzt im Isländischen Volk bedeutet. Drôtt ist das Volk, dessen sich Kriegsgewalt und Friedenswerk nacheinander bemächtigen. Dem Gunnar hingegeben, gebiert Drôtt den Hildiger, in dem das blutige Toben seinen Gipfel erreicht und sich selbst aufreibt; mit Borkar vermählt, wird sie die Mutter Hálfdans, der des Vaters nützliche Arbeit vollendet. Hildiger ist dem Tode verfallen, während Hálfdan zu stets ehrenvollerem Werke vorschreitet; die Überwältigung Gunnars durch Borkar, Hildigers durch Hálfdan stellt den Sieg der Cultur über die Wildheit dar. Die Schwerter, deren sich Hálfdan zu seinen Heldenthaten bedient, Liusing (Lŷsîng), das Leuchtende, und Hwitting (Hvîtîngr) [2], das Weißglänzende, stammen von seinem Ahn Regnald her; Dieser hat sie mit seiner Tochter in der [210] Höhle versteckt und auch Drôtt hat dieselben vor Gunnar zu bergen und ihrem zweiten Sohne zu bewahren gewust. Regnald, Rögnvald, der Rathwaltende [3], der Vater des Volkes, der greise König, der mit dem Einbruche der rohen Gewalt dahinsinkt, scheint die Herrschaft des weiseren, bedachtsamen Sinnes zu bezeichnen. Er hinterläßt in jenen wohlgeborgenen Schwertern ein Vermächtnis, das in der Hand seines Enkels Hálfdan das Reich des besseren Rathes herstellt. Unter denselben mögen, dem sonstigen Wesen Hálfdans gemäß, Werkzeuge des Anbaus, etwa Holzaxt und Pflugschaar [4], zu verstehen sein.

Wenn nun gleich in dieser Sagengruppe von Borkar und Gunnar, Haldan und Hildiger, der Äse Thôr nicht selbst hervortritt, so gehört sie doch zum Bereiche seines Mythus, nicht bloß weil Hálfdan sonst als Schützling Thôrs bekannt ist, sondern auch weil derselbe Gedankenkreis

[1] In der prosaischen Erzählung hat Saxo Drotta, im Verse (S. 136) Drot. Das isländ. Appellativ drôtt ist auch fem.

[2] Hvîtîngr findet sich unter den Schwertnamen in Sn. Edd. 215, auch als solcher in Kormaks S. 80 ꝛc.

[3] Der Name Rögnvaldr kommt mehrfach in den altnordischen Sagen vor, s. das Namenregist. Fornald. S. III, 710. Die vordere Sylbe wird dem Stamme: ragin, auctoritas, consilium (D. Gramm. II, 473) angehören.

[4] [oder Sichel und Sense.]

hier im Leben des Helden, wie anderwärts in dem des Gottes, sich erkennen läßt. Abermals erscheint jener Gegensatz der dem Harbardsliede zu Grunde liegt, und der Kriegsdämon Hildólf [1], in dessen Dienste dort Odin sich befindet, als er dem Thór die Überfahrt verweigert, ist, selbst [211] in der Bedeutung des Namens, gleicher Natur mit dem furchtbaren Hildiger, der von Hálfdan bezwungen wird.

Die isländische Saga von Ásmund dem Kämpentödter (Kappabani, Fornald. S. II, 463 ff.) ist, in breiterer Ausführung und mit eigenem Nebenwerk, doch in der Grundlage die gleiche Fabel mit der zuletzt betrachteten von Hálfdan. Die Namen sind durchaus andre: Budli für Regnald, Hild (Hildr) für Drotta, Helgi für Gunnar, Hildibrand für Hildiger, Áki für Borkar, Ásmund für Haldan. An die Stelle der bedeutsamen Namen bei Saxo sind willkürliche, zum Theil der deutschen oder deutschnordischen Heldensage entnommene getreten [2] und so [212] ergibt denn auch der Sache nach die Vergleichung der Saga mit der Überlieferung bei Saxo, daß in dieser der ursprüngliche Sinn sich reiner und vollständiger erhalten hat.

[1] [Bouterweks Gloss. 169: hildevulf.]

[2] Doch zeigt sich noch die Spur eines der älteren Namen. In den letzten Worten Hildibrands an seinen Bruder lautet eine Halbstrophe (Fornald. S. II, 485):

Þik drótt of bar af Danmörku,
en mik siálfan á (Var. af) Sviþiodu.

Bei Saxo (S. 136):

Danica te tellus, me Sveticus edidit orbis.
Drot tibi maternum quondam distenderat uber,
Hac genitrice tibi pariter collacteus exto.

Of bar (wie zwei Zeilen früher: ofborinn) bezeichnet physisches Gebären, vgl. Æg. 23. 33. Hynd. 35, daher wird auch drótt im altnordischen Verse ursprünglich eine Person bezeichnet haben und es ist bei Saxo, der zuvor schon ausführlicher von Drotta erzählt, nicht so leicht ein Misverständnis anzunehmen, als in dem Texte der isländischen Halbstrophe, der wohl eben dadurch unklar geworden ist, daß die Saga an Dróts Stelle Hild eintreten ließ. Diese würde, wenn auch bei ihr noch Bedeutung im Namen zu suchen wäre, den Mythus ganz auf das Kriegerische beschränken, der Kampf der Brüder wäre dann aber nur schwächere Wiederholung Dessen, was mit der Tödtung des Sohnes gesagt ist. Da überdem die weiteren Namen, außer Hildibrand, keinen entsprechenden Sinn darbieten, so ist überhaupt bei jener Änderung keine tiefere Absicht anzunehmen.

Auf Hildibrand den Hünenkämpen (Hûnakappi), der statt Hildigers eingetreten ist, hat vielleicht schon vor der jetzigen Fassung der Saga ein kaum verkennbarer Anklang an den Inhalt des deutschen Liedes vom Kampfe Hildebrands, „des alten Hünen," mit seinem Sohne geführt[1]. Die Verse, die in der Saga der sterbende Bruder spricht, stimmen zum Theil wörtlich mit den lateinischen bei Saxo. „Mir zu Haupte steht, sagt Hildebrand (Fornald. S. II, 485), der zerbrochene Schild; aufgezählt sind dort die achtzig Männer, denen ich zum Tode ward; dort liegt zuoberst der süße Sohn; dem Erben, den ich gezeugt, versagt' ich nichtwollend das Alter." Die [213] Saga schickt voraus, daß Hildibrand, in Berserkwut über den Fall seiner Kämpen, auf dem Weg zum Zweikampfe mit Ásmund seinen Sohn gesehen und sogleich erschlagen habe. Diese kurze Meldung sieht ganz darnach aus, als wäre sie erst rückwärts aus dem Vers entstanden, dem sie zur Erklärung dienen soll, wie auch bei Saxo nur in den Versen dieser That erwähnt wird, von der es früher eine besondre, dem deutschen Hildebrandslied in dessen vormaliger, muthmaßlich ebenfalls tragischer Gestalt[2] verwandte Dichtung geben mochte.

Hálfdan ist bei dem von Saxo nach Rußland versetzten Kampfe den Einwohnern (incolis[3]), dem Landvolke zu Hülfe gekommen. Diesem gehören auch er und sein Vater ihrem Ursprung und Wesen nach an. Dafür zeugt schon Borkars Name, nach obiger Erklärung desselben. Der Sohn Hálfdan ist in seiner Jugend als stumpfsinnig (S. 134: „stoliditatis opinione") verachtet und als er um Guritha freit, wirft ihm diese sein nichtebenbürtiges Herkommen und häßlich zugerichtetes Antlitz vor[4]. Letzteres hat Bezug auf ein unbestreitbar sinnbildliches

[1] Hildebr. L. (Lachmanns Ausg.) 37. Vgl. 34. Die genealogisch verbundenen Namen Heribrant, Hiltibrant, Hadubrant, sämmtlich verwandter Bedeutung (Heerklinge, Kampfschwert), weisen nicht minder auf sinnbildlichen Charakter des Liedes, als Gunnar und Hildigeir bei Saxo so zu nehmen sind.

[2] Dieß soll an andrem Orte, unter Vergleichung der persischen, irischen und russischen Sage, ausgeführt werden. [Schriften I, 164. 169 ff. Pfeiffers Germania 10, 338. K.]

[3] [bûandum.]

[4] S. 135: „generis obscuritatem — quod sanguine parum niteret ꝛc." Ferner: „oris deformitatem — quod rimosi oris jacturam inexpleta cicatrice præferret."

Ereignis, das Saxo (VII, 134 f.) den Geschichten Borkars und [214] Haldans eingewoben hat und welches Demjenigen, was bisher über diese Beiden gesagt worden, schließlich zur Bestätigung dient:

Rotho, ein russischer Seeräuber, bedrängt Dänemark mit Raub und grausamer Gewaltthat. Er ist so unbarmherzig, daß er die Gefangenen selbst der letzten Hülle beraubt. Daher pflegt man noch große und unmenschliche Beraubungen Rotheran zu benennen. Manchmal martert er auch die Leute auf die Weise, daß er ihren rechten Fuß an der Erde befestigt, den linken an einen herabgebogenen Ast bindet, dessen Zurückschnellen den Körper mitten entzweireißt. Borkar, der das Drangsal seiner Landsleute nicht länger mitansehen will, stellt sich dem Rotho entgegen, der Kampf wird Beiden zum Untergang. In derselben Schlacht soll (fama est) Hálfdan schwer verletzt worden sein und einige Zeit an den erhaltenen Wunden gekrankt haben. Eine derselben, die besonders auffallend den Mund betroffen, bleibt offen stehn, nachdem die übrigen ausgeheilt sind. Die aufgerissene Lippe vernarbt nicht mehr. Dieß zieht ihm einen schimpflichen Beinamen zu, während sonst Wunden, die man vorn empfängt, eher Ruhm als Schande bringen.

Mit dieser Sage ist die Entstehung der Unfreiheit aus Krieg und Eroberung ausgedrückt. Der See[215]räuber (pirata) Rotho vertritt das Übermaß jener im alten Norden an sich nicht für unrühmlich erachteten Freibeuterei, die auch den südlichen Küstenländern in den Einfällen der Normannen furchtbar wurde. Kriegerische Seefahrer, Vikinge, oft von Söhnen hoher Geschlechter, Seekönigen, die großes Gefolg und kein Land hatten (Yngl. S. C. 34), angeführt, überfielen die Strandgegend, verheerten und raubten sie aus und schleppten die Bewohner als Leibeigene hinweg. Es erscheint bereits als eine mildernde Bestimmung in den Satzungen dieser Vikinge, daß Frauen und Kinder nicht in Gefangenschaft abgeführt werden sollen (Fornald. S. II, 37. 53 f. [194]). Rodi (Roði), die nordische Form für Saxos Rotho, wird in der j. Edda (209) unter den Benennungen der Seekönige aufgeführt; Rodis Wegstrecke (Roða röst, Sn. Edd. 160. Fornm. S. I, 173) wird im Skaldengesange das Meer genannt, Rodis Dach (Roða ræfr, Sn. Edd. 134. 161) der Schild, denn: „Seekönig schien Einer mit Fug zu heißen, der niemals unter rußigem Balken[1] schlief und nie an Heerdesecke trank" (Yngl. S. C. 34), also der einzig den Schild zum Dache hatte;

[1] [Schweizer Burg. II. 361]

ſo iſt nun auch Rodis Raub (Roda rân, Saxos Rotheran) der Raub des ſchonungsloſen Vikings. Der Name Rodi ſelbſt ſcheint Abhäuter zu bedeuten, einen Plünderer, vor dem ſogar die Haut nicht ſicher iſt, und darauf weiſt [216] auch der Zuſammenhang bei Saxo hin [1]. Rotho begnügt ſich überhaupt nicht, ſeine Gefangenen ihrer Habe zu entblößen, er zerreißt ſie ſelbſt, indem er ihnen den einen Fuß emporſchnellt, während der andre am Boden haftet. Damit iſt wohl eben das grauſame Hinwegreißen von der Heimatherde [2] und [217] noch näher die gewaltſame Trennung der Familie, die als Ein Leib gedacht wird [3], verbildlicht. Borkar und Hälfdan, die Männer des Anbaus,

[1] Sn. Edd. ſchreibt Roði und Rôði, Stephanius Rötho, Rötheran; doch gibt weder er, noch Müller, crit. Unders. 105, eine etymologiſche Ableitung. Lex. isl. II, 211 hat: „rod, n. cutis piscium, at renna ûr rodi, macescere, macrescere;“ hierauf gründet ſich obige Erklärung. Die zuſtimmende Stelle bei Saxo (S. 134 f.) lautet: „cujus (Rothonis) tam insignis atrocitas erat, ut cæteris extremæ captorum nuditati parcentibus, hic etiam secretiores corporum partes tegminibus spoliare deforme non duceret; unde graves adhuc immanesque rapinas Rotheran cognominare solemus.“ Schon früher wird bei demſelben Schriftſteller (VI, 119) Rotho in einem verſificierten Anrufe Starkathers genannt:

Dic Rotho, perpetue timidorum irrisor, an ultos
Frothonem satis esse putas, qui funera septem
Vindictæ unius impendimus?

Starkather, der ſelbſt ſich auf Vikingsfahrten umtrieb (VI, 104), war eben damit ein Anhänger Rodis und konnte füglich Dieſen als rechten Würdiger einer kühnen und blutigen That anrufen. Der König Röde oder Röddinge-König, der in den Antiq. Annal. II, Kjöbh. 1815, S. 222 ff. hieher bezogen wird gehört, in die Klaſſe der Könige Dan, Nor ꝛc., der Diſtrikt Röddinge auf Möen hat ihm rückwärts den Namen gegeben.

[2] Will man auch den Kampf Rothos mit Hano, den Saxo in die vorliegende Sage einflicht, lediglich als eine Misdeutung des Sprichworts betrachten, daß der Hahn daheim am meiſten gelte (Stephan. nott. S. 61. Müller, crit. Unders. 105), ſo muß doch die Beiziehung des Sprichworts irgend einen Anlaß haben, der dann am nächſten im Gegenſatze des Heimathlebens und der Trennung von dieſem zu ſuchen iſt.

[3] Als Haldan (Sax. VII, 123) Anſtand nimmt, mit Syvald und deſſen ſieben Söhnen zugleich den Holmgang zu beſtehen, erwidert Syvald, die Kinder ſeien nicht vom Vater verſchieden, „ita se ac filios unius hominis loco censendos esse, quibus veluti unum corpus a natura tributum videatur.“ Vgl. Hamð. 14. Sn. Edd. 144. [Witich S. 648.]

sind Rothos natürliche Gegner. Die nichtheilende Lippenwunde, welche Hâlfdan aus dem Kriege mit ihm davonträgt, ist das Zeichen der Knechtschaft. Häßliches Angesicht (Rîgsm. 8: „fûlligt andlit“) galt überhaupt für Merkmal unfreier Abkunft. Eine Stelle des schonischen Gesetzes besagt aber noch besonders, geschlitzte Nase sei Knechtes Zeichen (trels merk, D. Rechtsalth. 339) und daß nun auch Hâlfdans geschlitzte Lippe nicht anders zu nehmen sei, erhellt aus einer Erzählung in Svarfdäla-Saga. Hier gibt der Isländer Liotôlf seinem Thräl Skîdi zum Lohn der Treue die Freiheit und bestimmt seine frühere Geliebte Ingöld demselben zur Ehe; Ingöld willigt unter der Bedingung ein, daß sie binnen fünf Winter die Scharte in Skîdis Lippe für wohl ausgefüllt ansehen könne. Wie sie Dieß verstanden, zeigt sich nachher, als sie ihn durch die Äußerung, die Lippenscharte werde sich sonst langsam füllen, zum Unfrieden und zur Gewalt[218]that an einem ihrer Feinde aufreizt[1]. Der schimpfliche Beiname (plenum contumeliæ cognomen), den Hâlfdan von jener Wunde erhält, ist eben der Name Thräl. Aber Rotho selbst fällt im Kampfe gegen Borkar, wie nachmals Hildiger von Hâlfdans Hand, und dieser für stumpfsinnig gehaltene Jüngling mit dem Knechtszeichen strebt mächtig zu Freiheit und Ehre heran; ihm ist von der Königstochter, um die er wirbt, wie dem Thräl Skîdi von Ingöld, die gespaltene Lippe aufgerückt worden und er rastet nicht, bis er durch Thatenruhm die Scharte getilgt hat[2].

Wenn es auffallen mag, daß derselbe Hâlfdan, der dem Bauernstand entsprossen, ja durch die Schmach der Knechtschaft hindurchgegangen ist, zugleich Stammvater der Könige sein soll, so berechtigt Dieß doch keineswegs, den Zusammenhang der Sage aufzulösen und durch Spaltung des einen Helden in mehrere den scheinbaren Widerspruch zu beseitigen. Vielmehr gibt sich hier die einfache Vorstellung kund, daß derjenige Stand, der zuerst der spröden Natur die Möglichkeit menschlicher Ansiedlung abgerungen und der im Norden stets eine [219] achtbare

1 Îslendînga Sögur, II (Kaupm. 1830), 169 bis 175. Vgl. D. Rechtsalth. 708.

2 S. 135: „Haldanus geminum ab ea sibi vitium objectari subjunxit: unum quod sanguine parum niteret, alterum quod rimosi oris jacturam inexpleta cicatrice præferret; ideoque non prius se postulandæ ejus gratia rediturum, quam utramque notam parta armis claritate tersisset.“

Stellung behauptet hat, die Grundlage des gesellschaftlichen Vereins und so auch der Stamm der über diesen Verein waltenden Geschlechter sei. Dem ackerbauenden, seßhaften Stande gegenüber, wenn auch aus ihm hervorgegangen, erhebt sich aber mehr und mehr ein kriegerischer, erobernder, der jenen ausbeutet und niederdrückt, und so wird Hálfdan geknechtet. Doch ihm ist ja sonst ein Gott zur Seite gestanden, der große Erdanbauer Thôr, und Diesem gehört, nach dem Harbardsliede, der Thräle Geschlecht. Sein Schützling kämpft sich auch aus der Knechtschaft ruhmreich wieder empor. So lag in der Hálfdanssage der Stolz und die Ehre des freien Bauers und selbst für den elenden Knecht die tröstliche Verheißung, daß auch er, kein Gottverlassener, einst noch zur angestammten Freiheit auftauchen werde.

---

Es bleibt noch übrig, die manigfaltigen Erscheinungen Thôrs, die sich in einer langen, durch Götter- und Heldensage fortlaufenden Mythenreihe dargelegt haben, zur Gesammtanschauung seines Wesens zusammenzufassen. Mit der Kraftäußerung Thôrs als Donnerers, vermöge welcher er Steinriesen zermalmt, dem Reiche der Sturm- und Eisriesen ein Ende macht, ist seine Wirksamkeit keineswegs abgeschlossen; er wirkt ja nicht bloß im Donner, oder als Sommerkraft über[220]haupt; auch in der strengsten Winterzeit, wann ihm der Hammer gestohlen ist, rafft er sich auf und trägt Örvandil über die Eisströme. Es genügt gleich wenig, sein Wesen etwas allgemeiner, als Wärme, Feuer, aufzufassen, denn er dämpft, in Geirröd und Hyrrokin, auch die Sommerriesen, die Dämone der verderblichen Hitze, er ist mit jötunischen Naturgewalten jeder Art im Streite begriffen. Sein eigenstes Geschäft, die Bekämpfung der Midgardsschlange, seine Gemeinschaft mit Thialfi und Hálfdan, der Gegensatz, in dem er mit Odin und dessen Günstlingen erscheint, gehen über so eng gezogene Grenzen hinaus. Er ist nicht selbst Element oder Elementarkraft, er wirkt in den Elementen, durch und gegen sie. Je ausgedehnter und vielseitiger sein Wirken sich äußert, um so tiefer wird der Mittelpunkt desselben in den Grund des Weltlebens gerückt und um so einleuchtender findet man sich auf die umfassenderen Bezeichnungen seines Wesens und Waltens verwiesen. Er heißt der Heiliger

Midgards, Freund und Schirmer der Menschenstämme. In diesem weiten, aber bestimmten Berufe Thôrs, als Schutzherrn der Erde und ihrer Bewohner, treffen alle besondre Eigenschaften, alle verschiedenartige Thätigkeiten desselben zusammen und die Bedeutung jedes einzelnen Mythus hat ebendahin geleitet. Aber nicht in irgend einer blinden Naturkraft, nur in einem göttlichen Willen und Gedanken kann der Ursprung [221] und die fortwährende Belebung eines solchen Waltens gesucht werden.

Thôr ist der Sohn Odins, mit Jörd erzeugt; er stellt, wie gleich Anfangs bemerkt wurde, die Beziehung des göttlichen Geistes zur Erde dar und verfällt damit der in Odin, dem gemeinsamen Âsenvater, ruhenden Einheit des nordischen Götterkreises. So wenig aber das Wesen Thôrs mit seiner Eigenschaft als Herr des Donners erschöpft ist, so annehmbar ist doch, daß von dieser sinnlichen Erscheinung der Thôrsglaube ausgieng, von ihr aus sich mehr und mehr erweiterte und vertiefte. Der Donner in seiner Erhabenheit, das Gewitter mit seinen Schrecknissen und Segnungen, verkündigte das Dasein eines Gottes und der niederschießende Blitz zündete ihm sein Opferfeuer an. Wie alsdann auch der Begriff von diesem Gotte sich ausgedehnter und inhaltreicher entwickelte, so blieb doch stets der Donnerhammer sein äußeres Wahrzeichen und jeder einzelne Gesang des großen Thôrshymnus schließt mit dem Kehrreim, wie der flammende Keil auf das Haupt der Jötune herabfährt. Selbst in der weitesten Auffassung seines Wesens und in der Anknüpfung an Odin liegt zugleich wieder die Begrenzung desselben. In Odin offenbart sich der schöpferische Geist, in Thôr die schirmende Kraft, Odin sinnt und forscht, er wirkt die dichterische und kriegerische Begeisterung, Thôr arbeitet unverdrossen [222] und ermuntert den tüchtigen Fleiß. In Folge dieser gemessenen Richtung auf das Gemeinnützliche und der nahen Befreundung, in die er dadurch mit dem Volke tritt, das einen faßlichen Gott verlangt, hat auch Thôr unter allen nordischen Götterwesen die ausgeprägteste Persönlichkeit. Er ist der menschlichste, volksthümlichste, leutseligste der Âsen, der „geliebte Freund" seiner Verehrer. Mit seinem Namen war pathenartig ein großer Theil der persönlichen Eigennamen in Norwegen und Island zusammengesetzt. Er begünstigt in der Politik des alten Nordens das demokratische Element und von den zwei abweichenden Entwicklungen

des germanischen Gesellschaftslebens die seßhafte Volksgemeinde und das Alod gegenüber der Gefolgschaft und dem Lehenswesen. Während Odin in den königlichen Heldengeschlechtern waltet, während er die Jarle hat, verkehrt Thôr mit allem Volk und verschmäht auch die Thräle nicht. Während Odins Erscheinung stets einen finstern, grauenhaften Hintergrund durchblicken läßt, haben die Sagen von Thôr, selbst in Liedern höheren Stils, eine Beigabe arglosen Scherzes. Seinem herablassenden Wesen kommt auch die ganze Vertraulichkeit des Volkes entgegen; wie er mit diesem das Feld bestellt, dient er ihm auch zur guten Unterhaltung, und wenn es bei munterer Laune ist, zupft es ihn gelegentlich am rothen Barte. Dieses schadet aber der Liebe nicht, [223] man ist ihm nur um so herzlicher zugethan. Noch in der Zeit der Bekehrung zum Christenthum zeigen sich die Spuren dieser Anhänglichkeit; der Isländer Helgi glaubt an Christ und benennt seinen Hof nach ihm, ruft aber doch zu allen wichtigern Unternehmungen Thôrs Beistand an; Andern, die sich von den alten Göttern abwenden, erscheint Thôr im Traume mit Vorwurf und Drohung oder mit der beweglichen Bitte, sein Bild aus dem nicht mehr sicheren Gotteshaus in die Tiefe des Waldes zu versetzen; noch heutzutage geht in Dänemark das Sprichwort vom ersten Frühlingsmonat, Thôr mit seinem langen Bart locke die Kinder an die Wand heraus [1]. Jenes trauliche Verhältnis hat auch unläugbar sein Erhabenes; derselbe Thôr, der den Menschen so nahe tritt, ist der Bändiger aller tobenden Elemente, dem mit dem schwellenden Strom auch die Äsenstärke himmelhoch anwächst, und ein Volk zeigt rüstigen Sinn, das im Donnerhalle die Nähe seines Freundes erkennt.

[1] Íslend. S. II, 197. Sag. Bibl. I, 310. Fornm. S. II, 162. Bugge, äldgamle danske Bonderegler, Kjöbenh. 1816. S. 15. Lex. myth. 685.

[Von neuerer Litteratur über die Thôrsage mögen hier noch die Schriften von F. W. Bergmann in Straßburg erwähnt werden: Les aventures de Thor dans l'enceinte-extérieure, Colmar 1853, und La fascination de Gulfi (Gylfa ginning), Straßburg 1861. K.]

# II.

# Odin.

Vom Morgen der Zeiten bis zur Götterdämmerung zieht sich durch die gesammte nordische Mythenwelt der Gegensatz des Jötunen- und des Äsengeschlechts. Schon im ersten Ursprunge gesondert, von Anbeginn sich bekämpfend, zum Bestande des Weltganzen nothdürftig vermittelt, bleiben die beiden Stämme doch stets unversöhnt und treten sich endlich zu wechselseitiger Vertilgung entgegen. In den Jötunen erscheint die Materie, das Elementarische, die Naturgewalt, in den Äsen offenbart sich der bildende, beseelende, ordnende Geist. Dieser Gegensatz ist bereits im Mythus von Thôr dargelegt worden, jedoch waltete dort vorzüglich die nach außen ankämpfende Äsenkraft; der Gott selbst, in diesem beständigen Kampfe sich bewegend und für solchen mit der Gewalt des Elements, mit dem zerschmetternden Donnerkeil, ausgestattet, artete in das Ungestüm seiner Gegner und indem sie wider ihn von allen Enden ihre angestrengteste Kraft aufboten, diente der Thôrsmythus dazu, die Natur der Jötune in das Licht zu stellen. Soll nun auch andrerseits das innere Wesen des Äsengeschlechts sich aufschließen, so muß die Forschung sich zu den Mythen von Odin [1] wenden, in dessen Person der Glaube des heidnischen Nordens den Mittelpunkt und die Einheit des Äsenthums, die Tiefe und Fülle, die erregteste und umfassendste Macht des göttlichen Geistes gelegt hat.

Die Betrachtung Thôrs nahm einen sichern Anhalt an dessen sinnlichem Erscheinen als Herr des Donners. Odin hat wohl auch seine Kennzeichen und Zugehörden, mit denen er bei Göttern oder Menschen auftritt; aber jene sind vornherein dermaßen sinnbildlich, seine Verwandlungen sind, gemäß seiner vielseitigen Wirksamkeit, so manigfach,

[1] Die vollständigsten Zusammenstellungen über Odin sind die von Finn Magnusen im Lex. myth. (1828) 261 ff. und Ferd. Wachter in der Ersch-Gruberschen Encyklopädie, Sect. III, Th. VII, (1836) S. 288 ff. im Art. Othin.

seine Erscheinung ist, nach Geistesart, so ungreifbar und flüchtig, daß hier nicht von einer einzelnen Äußerlichkeit erfolgreich ausgegangen werden kann; im Gegentheil wird die Untersuchung über Odin mittelst der allgemeineren Zeugnisse einzuleiten sein, die ihn in der angegebenen Eigenschaft als Haupt der Äsen und Träger des lebendigen Geistes beurkunden.

Bör, der Sohn Buris, den die Kuh Audhumla aus den Salzsteinen hervorgeleckt (Sn. Edd. 7), hat mit Bestla, Tochter des Jötuns Bölthorn, drei Söhne gezeugt: Odin, Vili und Vei (ebd. 1. Rûn. 3. Æg. 26. Hyndl. 29); diese bilden aus dem Körper des von ihnen erschlagenen Urriesen Himmel und Erde (Sn. Edd. 8 bis 10. Vsp. 3 ff. vgl. Vafþr. 21. Grîmn. 40 f.), sowie nachher Odin, in Gemeinschaft mit Hänir und Lodur aus Esche und Ulme das erste Menschenpaar erschafft (Sn. Edd. 10. Vsp. 17 f.). Odin, der erste der drei Brüder (Sn. Edd. 7), Börs Erbe (Hyndl. 29: Burs arfþegi), heißt nun in den Eddaliedern der Äsen oberster (Grîmn. 44), Allvater (Alföðr, Grîmn. 46. Hrafn. 1. Sæm. Edd. 154, 38: Alföður) und Altervater (Aldaföðr, Vafþr. 4. 53; vgl. Aldagautr, Vegt. 6. 18), Vater der Zeiten oder Geschlechter [1]. Folgende Äsen sind gleichfalls in den Liedern als Söhne Odins namhaft gemacht: Baldur, von seiner Gemahlin Frigg, Fiörgins Tochter (Vsp. 36. Æg. 26 f. Vegt. 13 f. Hyndl. 29), Thôr von Jörd, Vali von Rind (Hyndl. 28. Vegt. 16), Vidar (Vsp. 55. Grîmn. 17), Höd (Vsp. 37. vgl. 62. Vegt. 16); neben diesen werden in der j. Edda als solche genannt: Meili (vgl. Haustl. in Sn. Edd. 120), Heimdall, Tŷ, Bragi, Hermôd. Unter dem Götterfürsten (fólkvald goða) und Fiölnirs Geschlecht im Liede der Vala (Vsp. 61) sind ohne Zweifel Odin und seine Abkömmlinge, die Äsen, zu verstehen; der Skalde Hallfred nennt die heidnischen Götter Odins Geschlecht (Oðins ætt, Fornm. S. II, 54). Wenn nun gleich Odin beim Schöpfungswerke göttliche Gehülfen hat und auch sonst in wichtigen Angelegenheiten alle Äsen zur Berathung versammelt sind, so

[1] Umschreibend sagt die j. Edda, S. 23: „Odin ist der Äsen oberster und ältester; er waltet über alle Dinge, und wie auch die andern Götter mächtig sind, so dienen ihm doch alle, wie Kinder ihrem Vater.“ S. 11 (vgl. 24): „Und darum kann er Allvater heißen, weil er Vater aller Götter und Menschen ist und alles dessen, was von ihm und seiner Kraft geschaffen (fullgert) ist.“

iſt doch er, der ſie hiezu beruft (Vegt. 5), ſchon nach den angeführten Stellen als Leiter und Vorſtand derſelben anzuſehen; geht man aber in das Innere der Mythen ein, ſo tritt gegen die Manigfaltigkeit und Bedeutſamkeit ſeines Wirkens und Waltens dasjenige der andern Götter, einzig die Thaten ſeines kräftigſten Sohns Thôr ausgenommen, völlig in den Hintergrund.

Ewig iſt Odin der Männer weiſeſter (Vafþr. 55) und ſo iſt er auch Geber des Verſtandes (Hyndl. 3). Von ſeinem Hochſitze Hlidſkialf, Thürbank[1], überſchaut er alle Welten, ſieht und erkennt Alles, was vorgeht (Sæm. Edd. 39. vgl. 81. Sn. Edd. 10. 21. 39. 69); dort ſitzend, forſcht er auch in die Tiefe der Erde hinab (Hrafn. 10). Jeden Tag läßt er zwei Raben über die Welt ausfliegen, die ſich dann auf ſeine Achſeln ſetzen und ihm alles Neue, was ſie geſehen oder gehört, in das Ohr ſagen (Grîmn. 20. vgl. Hrafn. 3. Sn. Edd. 42); ſie heißen Huginn und Muninn, Denkkraft und Erinnerung (Grîmn. 20. vgl. Hrafn. 3. Sn. Edd. 42). So iſt Odin, ſelbſt wenn er zu ruhen ſcheint, doch ſtets mit Umſchau und Gedanken auf weitem Wege. Ihm ſteht auch der Roſſe trefflichſtes, der graue achtfüßige Sleipnir, Gleiter, zu Gebot, von dem er durch die Lüfte und über das Meer, ſowie zu Hels Behauſung hinab getragen wird (Grîmn. 44. Vegt. 6 ff. Sn. Edd. 18. 47. 65. 67. 107. Sax. I, 12. Fornald. S. I, 486); daß der Ritt auf dieſem ſchwebenden, dem Wechſel der Winde entſproſſenen Pferde wieder den raſchen, allwärts ungehemmten Flug des Geiſtes bedeute, iſt im Mythus von Thôr (I, 111 [S. 64]) erörtert worden. Zur Schlange verwandelt, kriecht Odin durch den Fels und mit Adlersgefieder ſchwingt er ſich auf (Sn. Edd. 86). Am häufigſten zieht er unſcheinbar als Wanderer aus und führt dann entſprechende Namen: Vegtam, Weggewohnt, Gângrâd, Gangwaltend, Geſt, Gaſt, Fremdling ꝛc. Auch nach den Verhüllungen, die er auf ſolcher Wanderſchaft annimmt, iſt er benannt: Grim, Grîmnir, Verlarvter, Sidhött, Tiefhut ꝛc. Die große Zahl ſeiner Namen zeugt überhaupt von ſeiner vielgeſtaltigen und ebenſo vielſinnigen Erſcheinung, indem er je für die einzelne Ausfahrt auch einen beſondern Namen zu führen pflegt; er ſelbſt ſagt in dem

[1] D. Myth. 98 [124]. In der j. Edda iſt das Wort mitunter wie ein Appellativ mit dem beſtimmten Artikel gebraucht: hliðskialfin, or hliðskialfinnu (Sn. Edd. 21. 69).

Liede, in welchem er selbst, als Grîmnir, eine lange Namenreihe, zum Theil mit den Anlässen, bei welchen er so geheißen ward, aufzählt: „mit einem Namen hieß man mich niemals, seit ich unter Völkern fuhr;“ und am Schlusse dieser Namen fügt er bei, daß doch sie alle von ihm, dem einen, ausgegangen seien (Grîmn. 48. 54. vgl. Sn. Edd. 25). Aber auch Zweck und Erfolg seiner Reisen und Wandlungen spricht er anderwärts, als Gângrâd, aus: „Viel fuhr ich, Vieles versucht' ich, viel erprüft' ich waltende Mächte“ (Vafþr. 3. 44 ff.).

Die Ableitung des Namens Odin (Oðinn) von dem altnordischen Zeitworte vaða, gehen, durchschreiten, ist nicht nur sprachlich und in der Eigenschaft des Geistes, als des alldurchdringenden, wohl begründet [1], sondern es bezeugen auch schon die vorstehenden Andeutungen,

[1] D. Myth. 94 [120. K.]: „Unzweifelhaft ist wohl die unmittelbare Abkunft dieses Wortes [althd. Wuotan, nord. Oðinn] aus dem Verbum ahd. watan, wuot, altn. vaða, óð, welches buchstäblich dem lat. vadere entspricht, und meare, transmeare bedeutet, cum impetu ferri. Ebendaher stammt das Substantiv wuot, das, wie μένος und animus, eigentlich mens, ingenium, dann Ungestüm und Wildheit ausdrückt; im altn. óðr haftet noch ganz die Bedeutung mens oder sensus. Hiernach scheint Wuotan, Oðinn das allmächtige, alldurchdringende Wesen, qui omnia permeat; die geistige Gottheit.“ Über das Wegfallen des Anlauts v vor gewissen Vocalen im Altnordischen s. D. Gramm. I, 310 f. Der Zusammenhang des Namens mit óðr, m. mens, ist schon im Lex. myth. 364 bemerkt; außerdem kommt óðr, adj. mente captus, insanus, furens in Betracht (vgl. Wachter S. 288); diese beiden Wörter von völlig entgegengesetzter Bedeutung vermitteln sich im allgemeinen Sinne des Stammwortes vaða, welches einerseits dem beweglichen Geiste die Bezeichnung gibt, andrerseits von dem heftigen Gange des Tobenden gebraucht wird (Sæm. Edd. 262, 94. S. af Hálfdani Eysteinss. bei Biörner S. 6 [p. m. 462: óðu þeir svâ grimmlega fram u. s. w.]. Ob der Name des Gottes kurzen Hauptvokal, o, habe (wie im præs. ind. veð, inf. vaða, part. præt. vaðinn), oder langen, ô (gleich dem præt. óð, subst. und adj. óðr), darüber ist verschiedene Meinung. Die raskischen Texte der Edda gebrauchen kurzen, die neueren Ausgaben der Sagan langen Selbstlauter. J. Grimm schrieb früher Ôðinn, D. Gramm. I, 290. II, 171; neuerlich, in der Mythologie, hat er sich für Oðinn entschieden. Der Reimgebrauch der Skalden gibt kein sicheres Zeugnis, da selbst im vollen Binnenreime (aðalhending) der gedehnte Vokal mitunter auch mit dem betonten kurzen gebunden ist (z. B. blóð: rióða, Sn. Edd. 234). So findet man die Reime: Oðins: liodum, Oðins: roda (Fornm. S. II, 52. 54), fróðr: Oðins (Sn. Edd. 104).

daß die nordiſche Mythologie in ihrem Odin eben dieſe nach allen Richtungen ausgehende und eindringende Bewegung des Geiſtes vornehmlich aufgefaßt habe. Zur vollen Anſchauung aber kann ſich dieſes nur dann herausſtellen, wenn man dem Gotte auf allen ſeinen Pfaden und in allen ſeinen Verwandlungen, ſoweit davon noch Spur und Gedächtnis vorhanden iſt, nachgeht. Manche Sagen von ihm, deren beiläufig Erwähnung geſchieht, ſind zwar ihrem inneren Beſtande nach verloren, gleichwohl iſt Zahl und Umfang der noch erhaltenen beträchtlich. Für die geordnete Folge derſelben iſt eine Haupteintheilung nothwendig, je nachdem nemlich in ihnen die Thätigkeit des geiſtigen Gottes auf die Natur oder auf das Geiſtesleben ſelbſt in Götter- und Menſchenwelt gerichtet iſt.

---

Das Wirken Odins in der Natur beginnt mit der Schöpfungsgeſchichte. Er ſelbſt hat bereits ſeine Ahnen aufzuweiſen. Nach einer Seite nennen die Eddalieder nur ſeinen Vater Bör oder Bur (Vsp. 4: Börs synir. Hyndl. 29: Burs arſþegi); dieſer Name bedeutet Sohn und nach der j. Edda iſt Bör (Börr) der Sohn des von der Kuh Audhumla aus den ſalzigen Reifſteinen in drei Tagen hervorgeleckten Buri (Sn. Edd. 7. vgl. 98). Mutterhalb iſt Odins Ahn der Jötun Bölthorn, deſſen Tochter Beſtla [1] dem Bör die drei Söhne geboren hat, deren erſter Odin iſt (Sn. Edd. 7). Von dem klugen Bölthorn, Beſtlas Vater, hat Odin neun gewaltige Lieder gelernt (Rûn. 3)[2]. Bei ſo dürftigen Angaben über dieſe urweltlichen Weſen hilft es wenig, daß ein Theil ihrer Namen dem Worte nach erklärbar iſt. Es iſt nur ſo viel gegeben, daß es der Entwicklung durch mehrere Stufen bedurfte, bis in Börs Söhnen die ſchöpferiſche Kraft gezeitigt war, und daß hiezu die Verbindung zwiſchen Buris Stamme und den Jötunen mitwirken

[1] Eine andre Lesart der j. Edda iſt Besla; allein die obige wird durch den Reim in einem Skaldenliede beſtätigt: flestr viðson Bestlu (Sn. Edd. 98).

[2] Wörtlich: „von dem klugen Sohne Bölthorn (af inom fróða syni Bölþorni)"; aber weſſen Sohne? der Name des Vaters dürfte hier offenbar nicht fehlen. Aber wahrſcheinlich iſt hier entweder irrig fóður in syni, oder richtig syni in fóður corrigiert worden und dann durch Nachläſſigkeit oder Misverſtändnis beides zuſammen in den Text gekommen. [Vgl. Lünings Edda S. 289. K.]

muſte. Bölthorns Abkunft iſt zwar nicht namentlich angezeigt, aber als Jötun gehört er zu Ymirs, des Urrieſen, Geſchlechte. Wenn er klug, kundig, genannt wird und wenn Odin von ihm Lieder erlernen konnte, ſo beruht dieß darin, daß auch die Jötune ihre beſondre Weisheit, ihre eigenen Runen (Vafþr. 42 f. Rûn. 6) haben. Schon Örgelmir, der Uralte, wie Ymir auch genannt iſt, hat das gleiche Beiwort wie Bölthorn: „der kundige (fróði) Jötun," und ebenſo deſſen Enkel Bergelmir, der Bergalte, Steinalte (Vafþr. 30. 33. 35); „vielwiſſend (hundvîss)" iſt eine Bezeichnung des Eisrieſen Hýmir und andrer Jötune (Hým. 5. Sæm. Edd. 145, 25. Sn. Edd. 113. Fornald. S. III, 15. 32. vgl. D. Myth. 304). Grund und Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaft laſſen ſich wohl ermitteln. Der chaotiſche Ymir war vorhanden, ehe noch Buri hervorkam; „unzählige Winter, bevor die Erde geſchaffen war, da war Bergelmir geboren; Thrûdgelmir war deſſen Vater, aber Örgelmir der Ahn" (Vafþr. 29. 35. vgl. Vsp. 3); daher war die Kenntnis des Urſtoffs, der älteſten, vorweltlichen Dinge, des Weſens und Lebens der Elemente, den Jötunen angeſtammt und bei ihnen zu holen. „Ich gedenke der Jötune, der frühe geborenen, welche mich vormals gelehrt hatten," ſingt die mythiſche Seherin (Vsp. 2) und ſo kann ſie von Ymirs Urzeit anheben. Odin, der ſelbſt vom Jötun Bölthorn ſtammt und ihm mächtige Lieder abgelernt hat, mag eben auch dieſer Seite ſeiner Abkunft und dieſem Unterricht die Erkundung und Bewältigung des Stoffes mit verdanken, den er zum Schöpfungswerke verarbeitet.

Frühe der Zeiten war, da Ymir hauſte, nicht Sand war, noch See, noch kühle Wogen, Erde fand ſich nicht, noch oben Himmel, gähnender Schlund war, Gras nirgends; bis Börs Söhne die Kreiſe[1] erhoben, die, welche Midgard, das vielbekannte, ſchufen; Sonne ſchien ſüdher auf kühle (svala, a. salar) Steine, da ward der Grund bewachſen mit grünem Lauche (Vsp. 3. 4).

Aus Ymirs Fleiſche ward Erde geſchaffen, aber aus dem Blute See; aus den Gebeinen Bergfels, Baum aus dem Haare, Himmel aus der Hirnſchale des reifkalten Jötuns; aus ſeinen Brauen machten freund-

[1] biódum (a. bióðum) ypðo, Vsp. 4; bioðr, m. orbis, discus; wahrſcheinlich Erd- und Himmelsſcheibe, jörð und upphimin, die in der vorhergehenden Strophe vermiſst wurden. Unter den Benennungen der Erde, Sn. Edd. 220, findet ſich bióð; Lex. isl: bióð, f. terra, hemisphærium inferius.

liche Mächte Midgard den Menschensöhnen; aus seinem Hirne wurden die mismuthigen Wolken alle geschaffen (Vafþr. 21. Grîmn. 40 f.). Die j. Edda führt diese Liederstellen weiter aus und sagt ausdrücklich, daß Börs Söhne den Jötun Ymir erschlagen haben (Sn. Edd. 8). Im ferneren Verlaufe des großen Werkes begeben sich die heiligen Götter alle auf ihre Rathstühle und ordnen, da die Gestirne noch gänzlich irre sind, den Mondwechsel, die Tageszeiten und damit auch die Jahrzählung; gleichermaßen verständigen sie sich, wer das Zwergevolk schaffen solle aus Brimirs, auch des Urriesen, Fleisch und schwärzlichen Beinen (Vsp. 5 f. 9. vgl. Sn. Edd. 9. 15); zur Belebung des ersten Menschenpaars gehen hernach wieder Drei von der Götterschaar aus, starke und liebende Æsen, Odin, Hänir und Lodur (Vsp. 17 f. Sn. Edd. 10).

Schaffen (at skapa, skepia) bedeutet in der nordischen Schöpfungssage nicht ein Hervorrufen aus nichts; der Stoff, aus und in dem die Æsen schaffen, ist ohne ihr Zuthun bereits geworden, er ist in Ymir sogar schon als belebt und zeugend dargestellt. Aber ihre Wirksamkeit besteht darum doch nicht im bloßen Scheiden, Ordnen und Umgestalten der vorhandenen Masse, sie ist in dem Sinne wahrhaft schöpferisch, daß sie ihren Bildungen eine neue Triebkraft, ein neues Gesetz des Daseins einpflanzt. Die Gestirne, nach der j. Edda Funken aus Muspellsheim, der Feuerwelt (Sn. Edd. 9), erschienen am Himmel: „aber Sonne wuste nicht, wo sie Säle hatte, Sterne wusten das nicht, wo sie Stätten hatten, Mond wuste das nicht, was für Macht er hatte" (Vsp. 5); erst aus der Berathung der Æsen kommt in die Stellung und Bewegung dieser Lichtwesen der leitende Gedanke; die Erde ist bereits vom Himmel geschieden, aber damit das Werk der Götter an ihr noch nicht vollbracht; wieder im Rathe der Æsen wird die Erschaffung der Zwerge beschlossen, jener stillarbeitenden Kräfte, die den Erzeugnissen der Erde den Stempel sinnreichster Kunst aufdrücken; vor Allem aber erweisen sich die Æsen nicht bloß als Urheber und Ausspender weltbildender Gedanken, sondern auch als Geber vollen, selbständigen Geisteslebens, indem sie dieses den Menschen einhauchen, von deren Erschaffung, sowie von Odins besondrem Antheile daran, weiterhin ausführlicher zu handeln ist.

Während Völuspâ nur im Allgemeinen „Börs Söhne" als Weltschöpfer bezeichnet, sind dieselben in der j. Edda einzeln benannt: Odin, Vili und Ve (Sn. Edd. 7. vgl. Yngl. S. C. 3). Auch in einem andern

Eddaliede (Æg. 26) ſtehen Vei und Vili zuſammen und ein Skaldenlied nennt den Odin Bruder Vilis (Sn. Edd. 97). Über dieſe beiden Brüder Odins wird auch durch das Verhältnis, in welches ſie nachher zu der Göttin Frigg treten, wenig Licht verbreitet; doch beſtätigen die Namen Vei und Vili [1], in ihrer Beziehung auf vé, n. pl. Heiligthum, vilia, wollen, vili, m. Wille, daß auch dieſe Theilnehmer am Schöpfungswerke urſprünglich der geiſtigen Ordnung des Götterreichs angehören.

In der geſchaffenen Welt iſt Odin fortwährend auch nach der Naturſeite wirkſam, theils unmittelbar, theils mittelſt der Verbindungen, die er eingeht, und der Sprößlinge aus ſolchen. Daß in ſeiner Verbindung mit Jörd die Beziehung des göttlichen Geiſtes zur Erde ausgedrückt und daß durch die Abkunft von beſagtem Elternpaare Thôr zum Schutzherrn der Erde und ihrer Bewohner berufen ſei, iſt im Mythus von dieſem Gotte dargelegt worden. Aber mit der Beſtellung dieſes Schutzes iſt Odin ſelbſt der Sorge für die Erhaltung und das Heil der Erde nicht gänzlich enthoben. So raſtlos und ſiegreich Thôr die gewaltſamen Anfälle der Jötune abwehrt, ſo gibt es doch Zeitpunkte, wo das Leben der Welt im Innerſten angegriffen, das geordnete Ganze einer durchgreifenden Störung zu unterliegen ſcheint; dann iſt es an Odin, den Grund des Übels zu erforſchen, den wankenden Bau wieder in ſeine Fugen zu rücken, durch neues Schaffen und Zeugen die alternde Schöpfung aufzufriſchen. Dieſe verſchiedenartige Thätigkeit beider Âſen im gleichen Gebiete hat ſich bereits in der zweifachen Auffaſſung des Naturmythus von Iduns Verſchwinden, über welchem die Götter ſelbſt grauhaarig und runzlig werden, herausgeſtellt (I, 114 [66] ff.); nach der einen iſt Idun von dem Sturmrieſen Thiaſſi geraubt und die Geſchichte ihrer Wiederkehr ſchließt damit, daß Thôr den übermüthigen Jötun erſchlägt; nach der andern iſt die Göttin unter den Stamm der Eſche hinabgeſunken und nun läßt Odin ſeinen Raben, das Sinnbild ſeines Gedankens, um Rettung ausfliegen, er ſendet ſeine Boten zu ihr, ſie um die Geſchicke der ängſtlich bedrohten Welt zu befragen, und lauſcht ſelber

[1] Vêa ok Vilja, acc. (Æg. 26) ſetzt die Nominativform Vei, Vili oder Vilji voraus, dagegen verlangt der gen. Vilis, im Liede Egils, Sn. Edd. 97, den nom. Vilir, wie der Name in Yngl. S. C. 3 lautet. In Fornald. S. II, 4 kommen zwei ſagenhafte Könige Vee und Vei vor.

auf Hlidskiálf in die Tiefe hinab. Denſelben Unterſchied ergibt die Sage vom Tode Geirröds nach ihrer doppelten Geſtaltung, derjenigen, worin Thôr als Held auftrat, und einer andern, in welcher Odin das Wort nehmen wird.

Odins Ehefrau iſt Frigg, Fiörgins Tochter (Æg. 26). Sie theilt mit ihm den Hochſitz Hlidskiálf (Sæm. Edd. 39) und kommt mit ihm zum Göttermahle (ebd. 59. Hrafn. 23). Ihr ſendet Nanna noch aus Hels Behauſung ein Frauentuch (ripti, Sn. Edd. 68), nach dem Eddaliede von Rig ein Abzeichen der Hausfrau (Rîgsm. 18. 20. 25). Friggerock, Friggs Spinnrocken, iſt ſchwediſch ein Sternbild benannt (Ihre, Gloss. I, 603) und Friggs Gras (Friggiargras, ſonſt auch hionagras, herba conjugalis), isländiſch ein Kraut, das zum Liebeszauber dient (Lex. myth. 105 f. vgl. Fornald. S. III, 576. D. Myth. 192). Der König Rerir, einer der Ahnherrn des Volſungenſtammes, und ſeine Frau bitten die Götter um Nachkommenſchaft; Frigg erhört ihre Bitte und ſendet ihnen einen befruchtenden Apfel (Fornald. S. I, 117 f.)[1].

In Friggs Gefolge geht Fulla, eine Jungfrau noch, mit loſem Haar und Goldband um das Haupt; ihr ſchickt Nanna einen goldenen Fingerring; ſie trägt Friggs Lade und verwahrt ihre Fußbekleidung, auch weiß ſie um heimlichen Rath mit derſelben (Sæm. Edd. 39. Sn. Edd. 36 f. 68. 79. 133). An ſie reihen ſich andre weibliche Gottheiten: Siöfn, welche ſehr darauf bedacht iſt, den Sinn der Weiber und Männer zur Liebe zu wenden; Lofn, die ſo mild und gut anzurufen iſt, daß ſie Erlaubnis von Allvater oder Frigg zur Verbindung von Weibern und Männern erlangt, wenn auch ſolche zuvor verboten oder verweigert war; Vör, die auf Eide der Menſchen und auf Verabredungen zwiſchen Frauen und Männern horcht und an den Wortbrüchigen Rache nimmt; Syn, welche die Thür der Halle hütet und vor denen verſchließt, die nicht eingehen ſollen (Sn. Edd. 37 f.).

Dieſe einzelnen Angaben laſſen ſich leicht zur Einheit verknüpfen: Frigg iſt Beſchützerin und Stifterin des ehlichen, häuslichen Lebens. Mit Schleiertuch und Spinnrocken erſcheint ſie ſelbſt als Hausfrau; noch ganz in dieſer Eigenſchaft hat ein isländiſcher Schwank aus dem Mittel-

[1] Daß auch Gebärende ſie anrufen, wäre an ſich dem Weſen dieſer Göttin nicht fremd, folgt aber nicht aus Sæm. Edd. 240, 8.

alter sie aufgefaßt: einem Manne mit Namen Skîdi träumt es, er sei nach Valhöll gekommen und habe Frigg um Butter gebeten, aber sie hat fast keine mehr übrig und muß welche kaufen lassen [1]. Ehegenossin des Âsenvaters, segnet sie auch irdische Ehen mit Liebespfändern. Ihr Name wird formgerecht und sachgemäß von der Wurzel abgeleitet, die noch im gothischen Zeitworte frijôn, lieben [2], im deutschen freien, hervorsteht; so liegt es auch nahe, den Namen ihres Vaters, Fiörginn, auf das nordische fiör, n. Leben, Lebenskraft, zu beziehen [3]. Nach Frigg ist noch der sechste Wochentag, der Tag der Venus, Frîadagr [4] benannt. Entsprechend in Namen und Beruf, schließen sich dann um Frigg die fünf vorbemeldten Untergöttinnen. Fulla, die noch Jungfrau

1 Über das Gedicht Skîda-Rîma, das ins 13te bis 14te Jahrhundert gesetzt wird, sind Nachrichten zerstreut bei Suhm, Om Odin (Kiöbh. 1771), S. 251. 124 und im Lex. myth. 105. 523.

2 D. Myth. 191 f. Hým. 9: minn frî, amasius, maritus, dominus. Vgl. Maßmann, Glossar. goth. 133. Schmeller, Bayr. Wörterb. I, 610.

3 Der männliche Eigenname kommt nur im gen. vor: Sæm. Edd. 63, 26: Fiörgins. Sn. Edd. 10: Fiörgvins. 118: Fiörgyns. Daneben besteht ein weiblicher Name Fiörgyn, gen. Fiörgynjur (Sæm. Edd. 9, 57. 80, 54. Sn. Edd. 220), ein Synonymon von Jörd; über dessen Verwandtschaft s. D. Gramm. II, 175. 453. D. Myth. 116 f. Bedenkt man, daß fiörgyn, Bergland, keine Anknüpfung an das Wesen Friggs darbietet, daß die Ähnlichkeit der Laute leicht zu völliger Ausgleichung derselben führen und hiebei die als Mutter Thôrs öfter genannte Fiörgyn die Oberhand gewinnen mochte, daß die schwankende Schreibung des männlichen Namens auf Entstellung desselben hinweist, daß die mit fiör identischen Wörter verwandter Sprachen sämmtlich in den Kehllaut auslaufen (angels. feorh, althochd. ferah, mittelhochd. verch), und hiedurch die Einmischung des g veranlaßt sein konnte, daß auch eine andre Namenbildung aus fiör in dem gleichfalls allegorischen Fiöri, Fiörvi (ob. I, 187 [107. K.]. Fornald. S. III, 16), vorhanden ist und daß sich auf ähnliche Weise ein Fiörinn, Fiörvinn (vgl. D. Gramm. I, 312) bilden, unter vorbemerkten Umständen aber zu Fiörgvinn, Fiörginn, Fiörgynn entstellt werden konnte, so wird die für den inneren Zusammenhang sich empfehlende Ableitung von fiör nicht unausführbar erscheinen.

4 Lex. isl. I, 248, auch Lex. myth. 84 setzen bei: Freyjudagr; dieß scheint aber nur erklärende Bemerkung zu sein, in Folge der Ansicht, nach welcher Freyja die nordische Venus ist; für Frigg stimmt die Benennung des Tages in den verwandten Sprachen und Mundarten, D. Myth. 88 bis 90. 191. Wäre Freyjudagr wirklich im Isländischen zugleich gebräuchlich, so würde das zu den nachher zu besprechenden Schwankungen zwischen Freyja und Frigg gehören.

iſt, die vollgewachſene Jungfrau mit loſem Haar und goldnem Kopfbande, dem Schmucke des Mädchenſtandes [1], iſt Friggs Dienerin und Vertraute; auf was aber die vertrauliche Berathung ſich beziehe, deutet noch beſonders der goldene Fingerring an, den Nanna ihr zuſchickt (I, 148 f. Sn. Edd. 68). Sie iſt die Jungfräulichkeit in ihrer vollen, bräutlich erſchloſſenen Blüthe, und ſo geſellen ſich ihr die vier andern Weſen, die ſchon durch den offenen Wortſinn ihrer Namen als perſönlich geſtaltete Abſtufungen und Gegenſätze der Liebeswerbung kenntlich ſind, Siöfn, Sehnſucht, welche die Gemüther zur Liebe wendet, Lofn, Geſtattung, und Syn, Verweigerung, die zwei entgegengeſetzten Erfolge der Werbung, Vör, Vertrag, verbürgte Zuſage [2]; die Vollendung und Mitte des Ganzen aber iſt in Frigg, die, nach dem ernſten Sinne des Nordens, über Liebe und Ehe zugleich waltet.

[1] In ſchwediſchen Volksliedern geht die Braut mit Goldkrone und ausgeſchlagenem Haar zur Kirche:

med guldkronan röd och utslagit hår,

und es iſt ſchwere Beſchimpfung, wenn man ſie das Haar aufbinden heißt:

stolts Inga, stolts Inga, du bind upp ditt hår!

Arwidsſon I, 279 f. 275. Afzelius II, 142.

[2] Lex. isl. fullr, plenus; fullaldra, fullordinn, fulltîda, fullvaxinn, majorennis, maturus, adultus. Zu Siöfn: siöfn, f. sponsa, siafni, m. procus, amasius, zunächſt aber das däniſche savne, vermiſſen, ſich ſehnen, verlangen. At lofa, permittere; at synia, renuere, negare, syn, f. abnegatio. Zu Vör ſ. Þrym. 32; wara, althochd. fœdus, pactum, J. Grimm in den Altdeutſchen Blättern von Haupt und Hoffmann I, 371. Sn. Edd. 37 f. gibt ſelbſt Etymologieen, doch in umgekehrter Richtung, ſo daß die Appellative von den Eigennamen abſtammen: von Siöfn ſei ein Liebender siafni genannt; von Lofn komme lof, hier im Sinne von Lob genommen, was auf das angegebene Amt der Göttin nicht paßt, welches die andre Bedeutung von lof, Erlaubnis, fordert. Syn wird noch beſonders auf das Verneinen (neita) vor Gericht bezogen. Von Var heißen die Verabredungen zwiſchen Weibern und Männern varar; es werden nemlich hier (ſowie Sn. Edd. 212 a oben) zweierlei Weſen aufgezählt: Var, in oben angegebener Eigenſchaft als Vorſteherin der Verträge und Gelöbniſſe, und Vör im Sinne von Wahrſamkeit, Aufmerkſamkeit; allein nach Raſks Bemerkung wäre a in einem (einſilbigen) weiblichen Namen gegen die Natur der Sprache, er nimmt daher nur den einen Namen Vör und, noch aus andern Gründen, auch nur eine Perſon an (Sn. Edd. 37. Anm. 6). Varar, gen. in Þrym. 32, ſetzt die erſtere Bedeutung voraus, lautet aber ganz richtig vom nom. Vör um. (Vgl. noch Fornald. S. I, 14 f.)

Die j. Edda nennt zwar jene fünf weibliche Wesen in einer Aufzählung der Äsinnen überhaupt, unter denen namentlich Odins Gemahlin den ersten Rang einnimmt; daß aber jene einer eigenthümlichen Gruppe angehören, in deren Mittelpunkt Frigg nicht bloß äußerlich zu stellen ist, beruht theils auf ausdrücklichen Zeugnissen, theils im einleuchtenden Zusammenhange. Das nahe Verhältnis Fullas zu Frigg ist bestimmt ausgesprochen; auch von Lofn wird namentlich gesagt, daß sie mit Frigg im Vernehmen stehe, Syn aber ist von Lofn unzertrennlicher Gegensatz; Siöfn und Vör endlich bewegen sich so ganz auf demselben Gebiete mit den Vorigen, sind so gleichmäßig mit ihnen aus der Sprache in die Allegorie gebildet, daß auch sie nicht abgelöst werden können, und stehen einander selbst in der Art gegenüber, daß Siöfn die erste Regung der Liebe, Vör aber den festgeschlossenen Bund derselben, das Verlöbnis, darstellt[1].

Diese Gruppe gehört allerdings zu den streng allegorischen, auch ist dafür keine Quelle angegeben. Doch begegnet man sämmtlichen Namen in den Denkversen (Sn. Edd. 212ª), deren Inhalt im Ganzen aus der Skaldendichtung geschöpft ist. Belebter und selbständiger, als die vier übrigen, erscheint Fulla; auch ist sie anderwärts besser bezeugt, der Mythus von Baldurs Tode gedenkt ihrer und in der Einleitung zum Eddaliede Grîmnismâl hat sie eine Botschaft ihrer Gebieterin auszurichten (Sæm. Edd. 39); ein Skaldenvers umschreibt, auf ihr goldenes Haarband anspielend, das Gold als Sonne von Fullas Stirne (Sn. Edd. 133). Aber auch Vör ist in einem Mythenliede beiläufig genannt, Thrym, Herr der Thurse, heißt den Thórshammer auf die Kniee seiner Braut legen: „weihet uns zwei zusammen mit Vörs Hand (Varar hendi,

[1] Unter den Äsinnen, welche Sn. Edd. 36 ff. aufzählt, sind noch zwei ausdrücklich an Frigg gebunden, Hlîn und Gná. Von ersterer heißt es: „sie ist zur Obhut über diejenigen Leute gesetzt, welche Frigg vor irgend einer Gefahr bewahren will." Allein die von Hlîn handelnde Stelle der Liederedda (Vsp. 54) läßt, wie an seinem Orte gezeigt werden soll, kaum eine andre Erklärung zu, als daß unter diesem Namen Frigg selbst verstanden sei. Gná wird von Frigg in ihren Geschäften in verschiedene Welten gesandt, sie hat ein Pferd, Hófvarpnir, Hufwerfer, das durch Luft und über Wasser rennt, und es werden hiezu die im Mythus von Frey ausgehobenen Verse angeführt, aus denen jedoch über die Bedeutung dieser Göttin nichts Näheres erhellt.

þrym. 32)!" Syn, den Eingang der Halle wehrend, ist in anschauliche Handlung gesetzt.

Noch ist hier der Umstand zu erwägen, daß in der j. Edda nicht Frigg, sondern Freyja, als Göttin der Liebe bezeichnet wird; der Freyja sei Liebesgesang angenehm, und es sei nützlich, sie in Liebessachen anzurufen (Sn. Edd. 29); eine Handschrift der Skálda nennt sie geradezu Liebesgöttin (ástaguđ, Sn. Edd. 113. Anm. 3). Demgemäß ist auch in der mehrangeführten Aufzählung der Ásinnen Freyja unmittelbar vor den auf Liebesverhältnisse sich beziehenden Gottheiten Siöfn, Lofn, Vör und Syn eingeschoben, Frigg aber von denselben der Reihenfolge nach ferne gehalten. Allein eben hierin zeigt sich Widerspruch und Misverständnis, indem gleichwohl der innere Zusammenhang dieser allegorischen Wesen mit Frigg unverwischt geblieben ist. Wenn Lofn bei ihr die Verbindung der Liebenden auswirkt, so ist dann auch glaublich, daß Frigg es sei, die dem Gesang und Gebete Liebender ein williges Ohr leihe. Bedeutsam ist für diese Ansicht, daß weder die vorhandenen Mythenlieder, noch der Skaldensang, noch die Sagan von der Eigenschaft Freyjas als Göttin der Liebe Zeugnis geben. Wenn bei Ägirs Trinkmahle Loki ihr vorwirft, von den hier anwesenden Ásen und Álfen sei Jeder ihr Buhle gewesen, so mochte dieß wohl jener Meinung zur Stütze dienen; es ist aber damit die Gemeinsamkeit des Luftelements auf ähnliche Weise bezeichnet, wie durch die Namen ihres Saales Fólkvâng, Volkfeld, und ihres Schiffes Sessrymnir, das Sitzräumige. Die Verwechslung Friggs mit Freyja, von der schon früher, in Betreff des Falkengefieders, ein Beispiel sich ergeben hat (I, 139 [80]; vgl. D. Myth. 190 ff.), kann zunächst durch die Lautverwandtschaft der Namen, wie sie vorzüglich im Stabreime anklingt (Sæm. Edd. 240, 8), in Verbindung mit dem Umstande veranlaßt sein, daß die Wortbedeutung von Freyja, Frau, besonders in der geläufigen Zusammensetzung hûsfreyja, Hausfrau, sich dem Wesen und Bilde Friggs genau aneignet. Die j. Edda selbst leitet rückwärts von der Göttin Freyja den weiblichen Ehrennamen freyjor, Frauen, ab (Sn. Edd. 29; vgl. Yngl. S. C. 13).

Hat nun die j. Edda diese beiden Göttinnen einmal in der Grundansicht verwechselt, so ist man aufgefordert, auch einzelnes Beiwerk, wenn es mit dem anderwärts erhobenen Wesen der einen oder andern nicht übereinstimmt, zu prüfen und nach Befund zurechtzustellen. Das

Falkengewand mußte von Frigg gänzlich auf die Luftgöttin Freyja übertragen werden; umgekehrt wird es gestattet sein, die zwei Katzen, welche nach der j. Edda den Wagen Freyjas ziehen (Sn. Edd. 28 f. 66. 119), dieser Göttin abspännig zu machen und unter Friggs Leitung zu stellen, nicht etwa wegen Gefallens am Liebesgesange, sondern weil die Hauskatzen sich am besten zum Gespann der Hausfrau [1] schicken; während Freyja schon beschwingt und beritten ist (Sæm. Edd. 113), würde Frigg ohne die Katzen jeder anständigen Auffahrt entbehren [2].

Dem göttlichen Vorbilde der Hausfrauen steht übel an, was Loki in Ägirs Halle behauptet, Frigg sei stets mannlüstern gewesen, sie habe, Odins Ehefrau, Vei und Vili beide in ihren Schoß genommen (Æg. 26) [3]. Ähnliche Vorwürfe macht aber Loki allen andern dort anwesenden Göttinnen und der sittliche Maßstab ist überhaupt auf Verhältnisse nicht anwendbar, die ganz sinnbildlicher Natur sind, wie dieß kaum zuvor in Beziehung auf Freyja und schon beim Harbardsliede mit Sif (I, 90) bemerklich gemacht wurde. Indem Frigg mit Vei und Vili verkehrt, die sonst nur als Theilnehmer am Schöpfungswerke bekannt sind, wird

[1] Vgl. Lex. isl. I, 413 u. d. W.: Húsa-snorta. Vgl. Fornald. S. II, 210.

[2] Sn. Edd. 66 berichtet in der Erzählung von Baldurs Leichenbrande, mit Odin seien zu solchem Frigg und die Walkyrien und seine Raben gekommen, Freyja sei mit ihren Katzen herangefahren; diesem Berichte liegt ohne Zweifel das Skaldenlied Húsdrápa zu Grunde, gedichtet von Ülf, Uggis Sohn, auf die Bilder aus der Göttersage, mit denen der Isländer Olaf Pá sein Haus schmücken ließ (s. I, 143 f.) und unter den noch vorhandenen Bruchstücken des Liedes finden sich zwei Halbstrophen, in welchen Odins Aufzug zur Leichenfeier mit Walkyrien und Raben beschrieben ist (Sn. Edd. 96), aber Friggs ist darin nicht gedacht. Es ist nun anzunehmen, daß die leidtragende Mutter Baldurs doch nicht fehlte, vielmehr daß ihr, gleichwie in weiteren Bruchstücken der Auffahrt Heimdalls und Freys (Sn. Edd. 97. 104. Friggs Sorge um Baldur Sæm. 93, 3 f.), eine besondre Schilderung gewidmet war, und es fragt sich, ob nicht hiebei, zugleich mit dem Katzengespann, Fulla, Söfn und ihre Gespielen, jene Gruppe, wofür oben der Beleg vermißt wurde, im Geleite Friggs, als Seitenstück zu den Walkyrien in Odins Gefolge, einhertraten, und ob nicht der Erzähler in der j. Edda, nach seiner vorgefaßten Meinung, Alles zusammen auf Freyja wandte.

[3] Snorri historisiert dieses Abenteuer in Yngl. S. C. 3. Auch Saxo erzählt von Friggas Untreue (I, 13), jedoch unter Umständen, die auch hier eine Verwechslung mit Freyja oder eine Vermischung beiderseitiger Mythen errathen lassen (Lex. myth. 307. D. Myth. 192).

sie selbst in ein weites Gebiete hinausgerückt. Odin und Frigg walten beide in menschlichen Kreisen, er als Erreger jeden Geistes und des kriegerischen insbesondre, sie als Spenderin des Ehesegens und als Schutzgöttin der Liebe überhaupt; aber wie Odin, der alldurchdringende Geist, zugleich Schöpfer und Erhalter des Weltganzen ist, so erscheint auch seine Gattin Frigg, die Tochter des Lebens, als Mutter im Sinne kosmischer Zeugung und sorgt an seiner Seite für den großen Haushalt des Alls. Der Sohn dieser Götterehe ist Baldur, mit dessen Mythus derjenige von Vali in genauem Zusammenhange steht.

## 1. Sageninhalt.

### Odins Meth (Sn. 98).

Die ausführliche Erzählung vom Dichtertranke steht in der j. Edda (Sn. Edd. 83 bis 87) [1]; Bragi, der Skalde unter den Äsen, berichtet auf die Frage nach dem Ursprung der Dichtkunst Folgendes:

Die Götter hatten Zwist mit dem Volke der Vanen, es ward jedoch eine Zusammenkunft anberaumt und auf die Weise Friede geschlossen, daß sie beiderseits an ein Gefäß traten und darein ihren Auswurf spuckten. Beim Scheiden wollten die Götter dieses Friedenszeichen nicht verloren sein lassen und schufen daraus einen Mann, der Kvâsir heißt. Er ist so verständig, daß er über Alles, darum er befragt wird, Bescheid weiß, und er zog weit durch die Welt, um die Menschen Wissenschaft zu lehren. Als er nun zu den Zwergen Fialar und Galar zu Gaste kam, beriefen ihn diese zu heimlicher Besprechung und erschlugen ihn; sein Blut ließen sie in zwei Gefässe und einen Kessel rinnen. Dieser heißt Ödrörir, die Gefässe heißen Sôn und Bodn. Unter das Blut mischten sie Honig und daraus ward der Meth, durch den Jeder, der davon trinkt, zum Dichter oder Weisen wird. Die Zwerge sagten den Äsen, Kvâsir sei im Witz erstickt, weil Niemand seine Weisheit auszufragen verstanden habe. Nun luden die Zwerge den Jötun Gilling und sein Weib zu sich und boten ihm an, mit ihnen in die See zu rudern; als sie aber vor das Land hinausgefahren, ruderten sie auf eine Bank und das Schiff schlug um. Gilling, der nicht schwimmen

[1] Ich beziehe mich für die Edden auf die Ausgaben von Rask und Afzelius, um mit den meisten Bearbeitern dieses Fachs in Übereinstimmung zu bleiben, benütze aber zugleich die neuesten Ausgaben von Munch, Egilsson und der arnamagnäischen Anstalt.

konnte, kam um, die Zwerge richteten ihr Schiff auf und ruderten zum Lande. Sie meldeten seiner Frau den Vorfall, worüber sie betrübt war und lautauf weinte. Da fragte Fialar sie, ob es sie erleichtern möchte, wenn sie hinaussähe auf die See, wo Gilling umgekommen. Sie wollte das. Nun besprach er mit Galar, seinem Bruder, dieser solle hinaufgehn über die Thür, zu der sie hinaustrete, und ihr einen Mühlstein auf den Kopf fallen lassen; ihr Geschrei, sagte er, sei ihm zum Überdruß. So that Galar. Als darauf Suttung, Gillings Sohn, dies erfuhr, kam er herbei, ergriff die beiden Zwerge, schaffte sie auf die See hinaus und setzte sie dort auf eine Fluthschere. Sie baten Suttung um Schonung ihres Lebens und boten ihm als Vaterbuße den kostbaren Meth; damit kam es unter ihnen zur Sühne. Suttung führte den Meth nach Hause und verwahrte ihn an dem Orte, der Hnitbiörg heißt; zur Obhut bestellte er seine Tochter Gunnlöd. Von daher nennen wir die Dichtkunst Kvâsis Blut, Getränk der Zwerge, Füllung oder irgend welches Naß von Ödrörir, Bodn oder Sön, Fahrgeld der Zwerge, weil dieser Meth ihnen Lebenslösung von der Schere brachte, Suttungs Meth, Naß der Hnitberge.

Weiterhin berichtet Bragi, wie die Âsen zu Suttungs Methe kamen:

Odin zog aus und kam dahin, wo neun Knechte Heu mähten. Er fragt, ob sie wollen, daß er ihre Sensen wetze, was sie bejahen. Da nimmt er einen Schleifstein vom Gürtel und wetzt. Sie fanden, daß die Sensen nun viel besser schnitten, und feilschten um den Wetzstein. Er forderte mäßigen Preis, worauf Alle sich willig erklärten und um Übergabe baten. Er aber warf den Stein in die Luft empor, und als sie alle darnach haschten, ward der Handel so, daß Einer dem Andern die Sense auf den Hals schwang. Odin suchte Nachtherberge bei dem Jötun Baugi, Suttungs Bruder. Baugi beklagte die Noth seines Haushalts, seine neun Knechte haben einander erschlagen und er wisse nicht, woher Arbeiter bekommen. Odin, sich Bölverk nennend, erbot sich, Arbeit von neun Männern für Baugi zu übernehmen, bedingte sich aber zum Lohn einen Trunk vom Suttungmethe. Baugi versicherte, keine Gewalt über den Meth zu haben, den Suttung allein behalten wolle; doch werd' er mit Bölverk hingehn, um zu versuchen, ob sie den Meth erlangen. Bölverk verrichtete den Sommer über neun Männer Arbeit für Baugi und verlangte gegen den Winter seinen Lohn. Sie zogen nun zusammen aus. Baugi meldete seinem Bruder den Vertrag mit Bölverk, Suttung aber verweigerte hartnäckig jeden Tropfen vom Methe. Da sprach Bölverk zu Baugi, sie sollten versuchen, den Meth durch List zu erlangen. Baugi ließ sich das gefallen. Darauf zog Bölverk den Bohrer hervor, der Rati heißt, und sprach: „Baugi wird den Berg bohren, wenn der Bohrer beißt." Baugi that so und sagte dann, der Fels

sei durchbohrt. Aber Bölverk blies in das Bohrloch und die Späne sprangen gegen ihn; so fand er, daß Baugi ihn betrügen wollte, und befahl ihm durchzubohren. Baugi bohrte weiter, und als Bölverk zum andernmal blies, flogen die Splitter einwärts. Nun verwandelte sich Bölverk in Schlangengestalt und kroch in das Bohrloch. Baugi stach mit dem Bohrer ihm nach, traf ihn aber nicht. Bölverk gieng dahin, wo Gunnlöd war, und lag drei Nächte bei ihr; dann erlaubte sie ihm, von dem Meth drei Trünke zu thun. Auf den ersten Zug trank er Ödrörir völlig aus, auf den zweiten Bodn, auf den dritten Sön, und hatte damit den ganzen Meth. Verwandelt in Adlergestalt flog er hastig davon. Suttüng sah den Flug des Adlers, nahm auch Adlerhaut und flog ihm nach. Als die Äsen sahen, daß Odin heranflog, stellten sie ihre Gefäße in den Hof hinaus, und sobald Odin über Asgard hereingekommen war, spie er den Meth in dieselben aus. Schon war er in solcher Noth, von Suttüng erreicht zu werden, daß er etwas vom Meth nach hinten entsandte; des ward nicht geachtet; wer wollte, nahm es, und wir nennen das der Dichterlinge Theil. Suttüngs Meth aber gab Odin den Äsen, sowie den Menschen, welche dichten können. Darum nennen wir die Dichtkunst Odins Fang, Fund, Trunk, Gabe, auch Trunk der Äsen.

Diese und die vorhergegangenen Bezeichnungen der Dichtkunst werden noch anderwärts in der j. Edda (Sn. 95. 98 bis 101. Arn. I, 232. 244 bis 252) mit ähnlichen, demselben Mythus entnommenen vermehrt und zum Beleg ist eine Reihe von Stellen aus den Kunstgesängen namhafter Skalden beigebracht [1], worin die Umschreibung noch verwickelter wird. Aber auch ein Lied der ä. Edda, Hávamál, Sprüche des Hohen, bietet Darstellungen zu der Sage vom Dichtertrank. Odin selbst nemlich, der Hohe, der hier redend gedacht ist, erläutert einige Lehrsprüche aus seinen mythischen Erlebnissen bei Erwerbung dieses Tranks; so die Warnungen vor Trunkenheit mit Folgendem (Sæm., Ausg. v. Munch S. 9, Str. 12 f.):

Reiher des Vergessens heißt der über Trunknen rauscht, er stiehlt der Männer Sinn; mit dieses Vogels Federn war ich gefesselt im Hofe der Gunnlöd. Trunken ward ich, ward übertrunken bei dem klugen Fialar; am Trunk ist das Beste, daß der Mann zur Besinnung wieder gelange.

Weiterhin, um den Werth gewandter Rede hervorzustellen, erzählt Odin (Hávamál, bei Munch S. 16, Str. 104 ff.):

[1] Lex. myth. 274 f.

Den alten Jötun sucht' ich heim, nun bin ich wiederkommen, nichts erlangt' ich schweigend dort; mit vielen Worten sprach ich mir zum Frommen in Suttûngs Sälen. Gunnlöd gab mir auf goldnem Stuhl einen Trunk des kostbaren Meths; übeln Entgelt ließ ich sie empfangen ihres treuen Sinns, ihrer ernsten Liebe. Ratis Mund ließ ich Raum gewinnen und Gestein durchnagen; über und unter mir lagen der Riesen Wege[1], so wagt' ich das Haupt daran. Wohl ertauschter Gestalt hab' ich wohl genossen, Weniges ist Klugen versagt; denn nun ist Ôdrörir heraufgekommen zum Heiligthum irdischer Geschlechter. Zweifel hab' ich, daß ich wiedergekommen wär' aus der Riesen Umhegung, hätte nicht Gunnlöd mir gefrommt, das gute Weib, über das ich den Arm legte. Nächsten Tags giengen Reifriesen, des Hohen Rath zu erkunden in seiner Halle; nach Bölverk fragten sie, ob er zu den Göttern gekommen oder Suttûng ihn vertilgt. Einen Ringeid, denk ich, schwur Odin; darf man seinem Treuwort trauen? um den Trank betrogen ließ er Suttûng zurück und Gunnlöd in Trauer.

Auch in dem mit Hâvamâl zusammenhängenden Runenspruch ist Ôdrörir genannt[2]. Ohne ausdrückliche Bezugnahme auf den Trank ist des Friedensschlusses zwischen Âsen und Vanen noch mehrmals in den Edden gedacht. In der jüngern wird von Niörd gesagt (Sn. 27. Arn. I, 92):

Er war auferzogen in den Vanaheimen, die Vanen aber vergeiselten ihn den Göttern und erhielten dagegen als Geisel der Âsen den, der Hönir heißt; so ward er zur Sühne zwischen Göttern und Vanen.

In Vafthrûdnismâl wird gefragt, woher Niörd, der nicht von Âsen erzeugte, zu den Âsensöhnen gekommen sei, und die Antwort lautet (Sæm. 25, 38 f.):

In Vanaheim schufen ihn weise Mächte und gaben ihn zum Geisel den Göttern; in der Weltdämmrung wird er heimkehren zu weisen Vanen.

Auch in Ögisdrekka ist davon die Rede, daß Niörd aus fernem Osten den Göttern als Geisel zugeschickt sei (Sæm. 43, 34 f.). Als ein Seitenstück zu seiner endlichen Heimkehr kann es betrachtet werden,

[1] Grimms Grammatik 4, 40.

[2] Sæm. nach Munch 19, 141: „ok ek drykk of gat ens dŷra miadar ausinn Ôdrœri.“ Sonstige Anspielungen auf diesen Mythus in Eddaliedern Sæm. 175, 2: Ôdhrœris skyldi Urdr geyma.“ 70, 36 und 136, 21: „Sônar dreyra“. Sæm. 3, 14 (Vsp.): „i Dvalins liði“ (Lex. poet. 113 a).

daß in der verjüngten Welt, nach Völuspá, auch Hönir wieder zu seinem Looſe kommt (Sæm. 7, 6; vgl. Müllenhoff, Runen 37). Einen näher eingehenden Bericht von der mythiſchen Geiſelbeſtellung gibt endlich Snorris Heimskringla, in der freilich Âſen und Vanen als öſtliche Völkerſchaften und die Götter als eine königliche Prieſterſchaft aufgefaßt ſind. Dort wird erzählt (Yngl. S. C. 4):

Odin führte ſein Heer wider die Vanen, dieſe vertheidigten aber rüſtig ihr Land und der Sieg wechſelte. Sie verheerten und ſchädigten einander gegenſeitig das Land. Als nun beide Theile deſſen überdrüſſig waren, ſetzten ſie eine Zuſammenkunft zum Vergleich an, ſchloſſen Frieden und es wurden Geiſel geſtellt. Die Vanen gaben ihre trefflichſten Männer, Niörd den Reichen und deſſen Sohn Frey; die Âſen hiergegen einen mit Namen Hönir, den ſie als beſtens zum Häuptling geeignet rühmten. Er war ein großer und ſehr ſchöner Mann. Mit ihm ſandten die Âſen ihren kundigſten Mann, Mimir, die Vanen gaben dagegen den Klügſten in ihrer Schaar, Kvâſir. Als Hönir nach Vanaheim kam, ward er ſogleich zum Häuptling erhoben; Mîmir gab ihm jeden Rath ein. Wenn aber Hönir auf Dingſtätten oder in andern Verſammlungen ſich befand, wobei Mimir nicht zugegen war, und kam dann irgend ein ſchwieriger Handel vor ihn, ſo war ſein Beſcheid immer der nämliche; „Rathen Andre!“ ſprach Hönir. Da faßten die Vanen Verdacht, daß die Âſen ſie im Austauſch der Männer betrogen haben möchten; ſie ergriffen den Mîmir und enthaupteten ihn, das Haupt ſandten ſie den Âſen. Odin nahm dasſelbe, beſtrich es mit Kräutern, die es nicht verweſen ließen, und ſang Zauberlieder darüber; hiedurch gab er dem Haupte das Vermögen, daß es mit ihm ſprach und ihm viele verborgene Dinge ſagte. Niörd und Frey beſtellte Odin zu Opferprieſtern und ſie waren göttliche Genoſſen der Âſen (dîar med Âsum).

Dichteriſchen Reiz haben dieſe mythiſchen Erzählungen nicht, ſie ſind eine Aufgabe für die Forſchung. Ihr hartes und verſtecktes Weſen darf auch nicht zu dem Schluſſe verleiten, daß ſie erſt in ſpäter Zeit und auf gelehrtem Wege ausgeſonnen ſeien. Die Darſtellung belebt ſich doch merklich in den Strophen aus Hávamál und der mythiſche Inhalt iſt unzertrennlich mit dem Ganzen der altnordiſchen Götterfabel verwachſen. Den Zeugniſſen, die bereits aus anerkannt altechten Eddaliedern beigebracht ſind, können insbeſondre noch drei gangbare Namen Odins hinzugeſellt werden, Bölverk, Svafnir und Ofnir, letztere zwei anderwärts Bezeichnungen der Schlange und für Odin offenbar auf

deſſen Verwandlung in Hnitbiörg bezüglich [1]. Die Reihe der Skalden, die ſich dieſer Sage zum Redeſchmuck bedienen, beginnt ſchon vorn im 10ten Jahrhundert. Nach andrer Seite war jenes ſcherzhafte „Rathen Andre! ſprach Hönir“ ohne Zweifel ſprichwörtlicher Ausdruck [2] und zeugt damit für einen Grad volksmäßiger Verbreitung der Sage.

## 2. Die Vanen.

Um das Verſtändnis dieſer geheimnisvollen Bilderſchrift anzubahnen, iſt es nöthig, die bedeutendern mythiſchen Weſen, die hier in Handlung verſetzt ſind, ſoweit ſie hieher noch der Aufhellung bedürfen, nacheinander durchzuprüfen. Vornherein machen die Vanen (Vanir), nach ihrer eigenen Natur und in ihrer Stellung zu den Âſen, gemeinſam und in den hervortretenden Einzelgeſtalten, ein näheres Eingehen erforderlich. Die nordiſche Mythologie unterſcheidet hauptſächlich fünf Weſenclaſſen außer den Menſchen, nemlich Âſen, Vanen, Lichtâlfe, Rieſen und Zwerge [3]. Von dieſen allen ſind nur die Âſen im Beſitze der vollen Göttlichkeit, Âſen und Götter ſind gleichbedeutend [4] und bei den in Odin zur Einheit verbundenen Âſen ſteht die weltregierende Macht. Nach der Weiſe eines irdiſchen Herrſcherthums gehen ſie, in der Zwölfzahl, täglich zu ihren Gerichtſtühlen unter der Weltеſche, um über die großen Angelegenheiten der Weltleitung zu berathen und zu beſchließen [5].

[1] Bölverkr: Sæm. 32, 47; vgl. 177, 19. Ofnir ok Svafnir: 32, 53; vgl. 195[b]; als Schlangennamen 30, 34. Sn. 180. Svafnir auch in einem Liede Thiodôlfs von Hvin, eines Skalden bei Harald Schönhaar, Fagrsk. 9. Ari und Arnhöfdi Lex. myth. 349[b]. Suttungr, Suttungi zur Bezeichnung eines Jötuns überhaupt Sæm. bei Munch 35, 35: „(öl) kalla sumbl Suttungs synir“; vgl. 16, 110: „Suttung svikinn hann lêt sumbli frâ.“ 61, 34: „synir Suttunga.“ Sn. 211b: „Suttungr.“ Über Fialarr und Galarr nachher beſonders.

[2] Vgl. Sæm. 20, 161. 169, 6; hiezu Reinhart Fuchs S. 54, V. 801 bis 3. Volkslieder 52, 8. Germania 6, 95 ff.

[3] Sæm. 49, 10 ff. 83, 17 f. (88, 1). 196, 19. 8, 53. 71, 7 f. 82, 7. 188, 13. Myth. 412. 22 f. 1192. Ausg. I, Anh. CXXVII.

[4] In Alvîssm. Sæm. 49 ff. abwechſelnd með âsom und með goðom.

[5] Sæm. 1, 6. 9 und 5, 29: „Þâ gêngu regin öll â rökstôla, ginnheilög goð, ok um þat gættusk.“ 8, 53: „æsir 'ro â þingi. (93, 1). 44, 30 (vgl. 29): þeim rîða æsir iôm dag hvern er þeir dœma fara at aski Yggdrasils.“ Sn. 17 f. 131: „Þâ settust æsirnir â dômstôla“ (Vgl.

Dieſe Herrſchaft der Aſen über das All beruht auch gänzlich darin, daß ſie die Geiſtesmächtigen auf höchſter Stufe ſind, während in den andern Claſſen, neben dem Menſchen, dem Geſchöpf der Aſen, die Naturkräfte perſönlich werden, in den Rieſen die rohen Stoffe und ungeſtümen, zerſtörenden Gewalten, Steinmaſſen, Meerflut, reißende Ströme, verſengende Gluten, in den Zwergen die im Innern der Erde zum Wachsthum der Pflanzen und Erze geheimnisvoll wirkenden Kräfte, in den Alfen die zarteren Weſen, deren Element das Licht iſt, in den Vanen, deren einige unter die Aſen aufgenommen ſind, die milden und wohlthätigen Stimmungen der Luft und des Wetters. Von den Aſen werden dieſe viererlei mythiſchen Weſen, je nach ihrer Eigenart, bekämpft und gebändigt, gepflegt und beſchützt, erforſcht und verwendet. Daß nun wirklich das heimatliche Gebiet der Vanen, Vanaheimr (Sæm. 36, 39; vgl. Sn. 27), der Luftraum ſei, iſt in ihrem mythiſchen Erſcheinen ausreichend angezeigt. Von dem Vater Niörd ſagt die j. Edda mit klaren Worten, er gebiete über den Gang des Windes und ſtille See und Feuer (Sn. 27); auch der Mythus von ſeinem zwieſpältigen Eheleben mit der Tochter des als Sturmrieſe wohlbeglaubigten Thiaſſi läßt keinen Zweifel, in welchen Gebieten ſich hier Alles bewege [1]. Wenn ihm ſeine Wohnſtätte in Nôatûn, der Schiffſtätte, angewieſen iſt und wenn man ihn zu Seefahrten und Fiſchfängen anrufen ſoll (Sn. 27), ſo iſt er darum noch kein Meergott, ſondern er gibt den guten Wind für die Schifffahrt, das rechte Wetter für die Fiſcherei [2]. Loki verhöhnt ihn (Sæm. 64, 34), daß er von Hymis Mädchen häßlich begoſſen worden; dieſe Töchter Hymis, eines Meerrieſen, ſind Wolken, die mit jötuniſchen Regengüſſen Niörds Luftgebiet überſtrömen [3]. Nicht minder

Sn. 123: „â dœmistôli.“) 23: „Hverir eru æsir þeir er mönnum er skylt at trûa â? Tôlf eru æsir guðkunnigir.“ Vgl. 211 b, 2. Rechtsalt. 763, 16. 797 f. 217 (Brunnen, vgl. Sn. 17 f.). 777.

[1] Vgl. Myth. v. Thôr 114 ff. [oben S. 66]

[2] Sn. 27: „â hann skal heita til sæfara oc til veiða (Arn. 93: „de itineribus maritimis et piscatu.“). Veiði f. für Fiſcherbeute Sæm. 180. Fornald. S. 2, 111; Zerſtörung des Fiſchfangs (veiðifângi m.) durch Unwetter von Rieſenweibern erregt, die „Thiaſſis Töchter“ geſcholten werden, ebd. 2, 144. Jagdgöttin im Gebirge war gegenſätzlich zu Niörd ſeine Gattin Skaði, Tochter Thiaſſis, Sn. 28.

[3] Vgl. Geirröds Töchter Sn. 114 f. Thôr 134 ff.

deutlich ſpricht die j. Edda von Niörds Sohne Frey, er walte über Regen und Sonnenſchein und damit (þar með) über die Frucht der Erde (Sn. 28). Dem Herrn des Sonnenſcheins geziemen die Beiwörter: der leuchtende, klare (Sæm. 9, 54: „biartr“; 45, 43: „skîrom Frey“; 81: Skîrnir hêt skôsveinn Freys; doch auch Skâbi, Sæm. 41, 11: „skîr brûðr goða“; Sæm. 32, 12: „inn skîra dag“; 50, 17. Sn.177: „alskîr [Sôl]“), und ihm zu eigen gegeben iſt Álfheim, die himmliſche Heimat der Lichtálfe, die glänzender als die Sonne ſind (Sæm. 40, 5: „Álfheim Frey gâfu î ârdaga tîvar at tannfê“; Sn. 21, Arn. 78: „sâ er einn staðr þar [at himnum] er kallat er Álfheimr, þar byggvir fôlk þat er Liosálfar heita. Liosálfar eru fegri en sôl sýnum.“ Ebend. 22, Arn. 80: „en hinn þriði himinn ... heitir Vîðblâinn ... en Liosálfar einir hyggjum ver at nû byggvi þâ staði.“ Vgl. Sn. 177. 222. Liosálfar iſt pleonaſtiſch, aber herbeigeführt durch die Ausdehnung des Namens Álfar). Álfheimar heißt auch in ſagenhaften Erzählungen vom Anbau des Nordens das Land zwiſchen Gautelf und Raumelf (Fornald. S. II, 7. Sn. 361: „frâ Gautelfi ok norðr til Raumelfar, þat voru þâ kallaðir Álfheimar“, Fornald. S. I, 366: „land ... milli elfa tveggja, Gautelfar ok Raumelfar, þat voru ok þâ kallaðir Álfheimar.“ I, 413: „Álfheimar hêtu þâ â milli Gautelfar ok Raumelfar.“ III, 6: „hann [Raumr] âtti Álfheima, ok svâ vîtt rîki, sem âr þær falla, er þar spretta upp“; vgl. Munch, nord. german. Völk. 101 f.), und die ſprachlich nicht unbegründete Anſchließung von álfr m., Lichtgeiſt, an elf f., Fluß, und álft f., Schwan (Myth. 413), hat in den Stammbaum der älteſten norwegiſchen Könige das Álfengeſchlecht mit Namen und mythiſchen Zuſammenhängen hereingebracht, welche dem blendenden Ganzen dieſes Lichtvolks wenigſtens einige Gliederung und Anſchaulichkeit abgewinnen laſſen. Dag, der Sohn Dellings, hatte von Sôl, der Tochter Mundilfaris, eine Tochter Svanhild, genannt Goldfeder; mit dieſer vermählte ſich Álf, geheißen Finnálf, König der Álfheime, des Stromlands, und zeugte mit ihr einen Sohn Svan den Rothen, Vater des Säfari (Fornald. S. II, 7. Sn. 362); das Volk in dieſem Reiche war aber von Álfengeſchlecht und ſchöner, als andre der gleichen Zeit (Fornald. S. I, 413: „Álfr hêt konûngr, er réð fyrir Álfheimum; Álfhildr hêt dôttir hans. Álfheimar hêtu þâ â milli Gautelfar ok

Raumelfar ... hûn [Âlfhildr] var hvörri konu fegri, ok allt fôlk í Âlfheimum var frîðara at siâ, enn annat fôlk því samtîða.“ II, 384: „þat voru kallaðir Âlfheimar, er Âlfr konûngr rêð fyrir, en þat fôlk er allt âlfakyns, er af honum er kommit; voru þat frîðari menn enn aðrar þióðir næst risafôlki“)[1]. In dieſer Stammreihe ſind Dag und Sôl, ſammt den Namen ihrer Väter, bekannte Weſen des nordiſchen Götterhimmels (Sæm. 34, 23. 25. 32, 12. 45, 37 bis 39. Sn. 11 f. 39. 126); neu iſt hier die Verbindung Beider (vgl. Sæm. 45, 39: „brûði himins“), woraus die Tochter ſtammt, die in die Sippe von Âlfheim übergeht. Ihr Name Svanhild, noch mehr ihr Beiname Goldfeder (Gullfiöðr), der ihres Gemahls Finn-álfr (gleich Fiðr-âlfr [2]), der Sohn Svan der rothe, goldrothe (Svanr hinn rauði), und ſelbſt noch der Enkel, der an der Grenze geſchichtlich lautender Namen ſteht (vgl. Sæm. 114 f., 12. Fornald. S. III, 193), Säfari, was etwa noch den ſchwimmenden Vogel meinen kann, dieſe ganze Namenfolge verkündet die álfiſchen Lichtgeiſter, die Kinder des Tags und der Sonne, als ein in den Lüften ſchwebendes Geſchlecht, das unter dem Bilde lichtbeſchwingter, im Sonnengolde glänzender Schwäne gedacht war. Wie Licht und Luft, Álfe und Vanen, ſich im gleichen Gebiete bewegen, ſo hat Frey, der Vanengott, auch Álfheim zum Eigenthum erhalten; auch ſeine Fahrt iſt eine luftgetragene, er hat ein Roſs, das überirdiſch hineilt [3], und ein Schiff, das ſtets mit günſtigem Winde ſegelt („byr“, Sn. 48. 132. Vgl. Sæm. 50, 19: vindflot, Wolke); ſein Eber rennt durch Luft und

[1] Mit dem Namen Alf iſt auch bei Saxo 8, 126 f. die Schönheit und der Lichtglanz verbunden: „Alf cæteris animo formaque præstantior u. ſ. w., cujus etiam insignem candore cæsariem tantus comæ decor asperserat, ut argenteo crine nitere putaretur.“

[2] Vgl. Gr. 1 (1), 306 f. 3, 410. Fornald. S. 3, 540. 549: „Fiðr Finnakonûngr.“ Sæm. 133: „synir Finnakonûngs u. ſ. w. Slagfiðr u. ſ. w. Völundr.“ 135, 10: „Álfa liodi“; ebd. 13 und 138, 30: „vîsi Álfa“ (Völ.), Sn. 189: „vîsi“; 212b, 4: „lioðr.“

[3] Sein Diener Skirnir, dem er es geliehen, fährt damit „ûrig fiöll yfir, þyrja þioð yfir“ (Sæm. 82, 10); erſt als er ans Ziel gekommen, erbebt die Erde und läßt er es feſten Fuß faſſen (83, 15: „lætr iô til iarðar taka“, was doch kaum „graſen“ bedeutet; von neugebornen Kindern heißt es Sæm. 240, 7: „knâtti mær ok mögr moldveg sporna“, die Erde betreten, Sprachg. 729 u.). Der Name des Roſſes iſt Blôdughôfi (Sn. 180).

Meer[1], und das Licht, das von deſſen Goldborſten ausgeht, erhellt ſelbſt die dunkelſte Nacht (Sn. 132). Eine isländiſche Saga, die von Begebniſſen des 10ten Jahrhunderts handelt, läßt in wenigen Worten den milden Frey mit Sonnenkraft und Thauluft deutlich und anmuthend nahe treten; der Isländer Thorgrim hatte eben zu Winters Anfang Gaſtgebot und Opfer für Frey angerichtet, als er meuchleriſch ermordet ward; weil dann aber an ſeinem Grabhügel auf der Südſeite kein Schnee liegen blieb und es auch niemals zufror, muthmaßten die Leute, er müſſe dem Frey um der Opfer willen ſo lieb geweſen ſein, daß der Gott es zwiſchen Beiden nicht frieren laſſen wolle[2]. Freys ſchöne Schweſter Freyja (Sæm. 71, 14: „fagra Freyju“), die den koſtbaren Halsſchmuck trägt und deren Thränen Gold ſind[3], iſt Beſitzerin eines rauſchenden Federkleids (Sæm. 70, 5: „fiaðrhamr dundi“), eines Falkengefieders (Sn. 81: „valshams“), das ſie mehrmals zu weiten Flügen herleiht und das namentlich im Mythus von der Zurückholung Iduns, einer Göttin der ſchönen Jahreszeit, Gegenſatz bildet zum Adlergefieder (ebd.: „arnarham“) des verfolgenden Sturmrieſen[4].

[1] Sn. 132: „renna lopt ok lög“; vgl. Sæm. 142b und 159b: „hon var Valkyrja ok reið lopt ok lög.“ Sn. 38 vom Roſſe der Gná: „er renn lopt ok lög.“

[2] Sagan af Gísla Súrssyni C. 15 (Ausg. von Biörn Marcuſſ. S. 146) [bei Gislaſon S. 27. K.]: „þorgrîmr hefr nû vetrnâtta boð at fagna vetri ok blôta Frey.“ C. 18 (S. 150) [Gislaſon S. 32. K.]: „varð ok sâ hlutr einn, er at nýnæmum þokti gânga, at aldrî festi snio ûtan ok sunnan â haugi þorgrîms, ok eigi fraus, gâtu menn því til, at hann mundi Frey svâ kærr verið hafa fyri blôtin, at hann mundi ei vilja at frŷsi â millum þeirra.“ (Fornald. S. 2, 132: „hann [Framarr] blôtaði Árhaug, þar festi eigi snio â“; vgl. 132 u. Faye 130 u.)

[3] Sn. 37, Arn. 114: „Oðr fôr î braut lângar leiðir, en Freyja grætr eptir, en târ hennar er gull rautt.“ Sn. 119: „it grâtfagra goð.“ 133 u. 134, Arn. 348: „Oðs [Ôðs] beðvinu Roða [Rôða]“. (Sn. 161, Arn. 424; vgl. Heimskr. 1, 156: „Ôðs kvânar“). Gr. 1, 318: „der Eigenname Ôttarr, angelſ. Ohtere.“

[4] Sn. 81 f. Myth. v. Thôr 114 ff. Die zwei andern Mythen, worin dieſes Fluggewand vorkommt: Sæm. 70, 3 bis 5. 71, 10; Sn. 113. An letzterem Orte heißt es zwar „með valsham Friggiar“ und demgemäß wird Frigg bezeichnet (Sn. 119. Arn. 304) „drotnîng (a. eiganda) valshams“; allein es ſcheint dies zu den öfteren Verwechslungen der beiden Göttinnen zu gehören.

Der Wanderfalke galt dem alten Norden für ein Zeichen des Frühjahrs, zu welcher Zeit er auch am höchsten fliegt [1], laut der altisländischen Sicherungsformel: „so weit als der Falke fliegt den frühlingslangen Tag und ihm günstiger Wind (byrr), unter beiden Schwingen steht“ [2]; ein neuer wichtiger Beleg für die Auffassung der Freyja als sommerlicher Luftgöttin (Myth. v. Thôr 99). Darum ist auch, als sie dem Riesengeschlechte, den Wintermächten, hingegeben war, die ganze Luft verderbt (Sæm. 5, 29: „lopt alt læviblandit.“ Sn. 46: „at spilla loptinu ok himninum“, und der Mythus, auf den sich dieß bezieht, wie Freyja zugleich mit Sonne und Mond an einen Eisriesen verrathen ist (Sn. 45 ff.), zeigt sie durchaus im Gegensatze der heitern und milden Jahreszeit zu der trüben und frostigen (Myth. v. Thôr 105 ff.).

Dem Walten dieser Gottheiten in und über den Wolken widerspricht es nicht, daß der ihnen gewidmete Dienst an den handgreiflichsten Erdengütern haftet. Niörd und Frey sind Inhaber und Geber alles Reichthums; sie sind es aber dadurch, daß von der Witterung, über die sie gebieten, die Ausbeute der Schifffahrt und des Fischfangs, der Segen des Feldbaus und der Weiden abhängt [3]. Im ältesten Zustande

In allen drei Mythen ist der Entlehner des Gefieders Loki und von diesen Luftfahrten kann gar wohl sein Name Loptr (Biörn 2, 41: „aereus, per aera volans.“ Gr. 3, 389) hergenommen sein.

[1] Oken 7, 130 f.: „er fliegt äußerst schnell mit raschen Flügelschlägen meist niedrig über die Erde hin, um die Vögel aufzuscheuchen, schwingt sich aber auch, besonders im Frühjahr, zu einer unermeßlichen Höhe.“

[2] Trygdamâl (Grâgâs, Havn. 1829, 2, 170. Grimms Mythol. 600. Rechtsalt. 39. 938): „svâ vîda sem valr flŷgr vârlângan dag, ok standi byrr undir bâda vængi.“ Grettis S. C. 26 (Marcuff. S. 146): „sem vijdast ꝛc. valur flijgur vorlaangañ dagiñ, og stande honum beiñ byr under baada vænge“. Sag. Bibl. 1, 48.

[3] Sn. 27, Arn. 92: „Hann [Niördr] er svâ audigr ok fêsæll, at hann mâ gefa þeim auð landa eðr lausafiâr, er â hann heita til þess.“ Sn. 103, Arn. 260: „gefjanda guð (a. fêgiafa guð). Sn. 28, Arn. 96: „hann [Freyr] ræðr fyrir regni ok skîni sôlar, ok þar með âvexti iarðar, ok â hann er gott at heita til âra ok friðar; hann ræðr ok fêsælu manna.“ Sn. 104, Arn. 262: „árguð ok fêgiafa,“ wozu die Strophe: „þvîat Griótbiörn of-gæddan hefir Freyr ok Niördr at fiârafli“ (nam Griotbiörnem Freyerus et Niördus opum abundantia ditaverunt). Yngl. S. C. 7: „Niörd hin audga“. C. 11: „â hans (Niörðs) dögum var friðr allgoðr, ok allskonnar âr svâ mikit, at Svîar trûðu þvî, at Niördr rêði fyrir âri, ok

der Völker ist der hauptsächlichste Reichthum die Herde, und der Viehstand hat zur Bezeichnung der fahrenden Habe, des Vermögens überhaupt, das Wort geliehen [1]. Leicht begreiflich also, daß die nutzbarsten Thiere unter den besondern Schutz Freys (der, wie sein Vater „at fiárafli“, „fyrir fésælu“ thätig ist) gestellt sind. Man geht viel zu weit, wenn man jedes Thier, das mythisch oder sinnbildlich mit einer Gottheit im Zusammenhange steht, alsbald für ein derselben geheiligtes ansieht und dann auch, wo ein solches Thier in irgend einem Märchen oder altem Bildwerke vorkommt, den Gott im Hintergrunde finden will. In Beziehung auf Frey kann aber die Thierweihe wirklich nachgewiesen werden. Geschichtsagen, die, wenn auch mit christlicher Färbung, doch unzweifelhafte Züge des nordischen Heidenthums überliefert haben, legen Zeugnis ab, wie das edelste Stück des Herdebesitzes, das Pferd, einfach oder in Mehrzahl, dem Gotte zu eigen gegeben war; Freyfaxi hieß eines, in dessen Eigenthum sich ein Verehrer Freys mit diesem getheilt hatte [2].

fyrir fésælu manna.“ C. 12: „hann [Freyr] var vinsæll ok ársæll sem fadir hans ꝛc. á hans dögum hôfz Fróða friðr; þá var ok ár um öll lönd: kendu Svîar þat Frey. Var hann þvî meir dyrkaðr enn önnur goðin, sem á hans dögum varð land fólkit auðgara enn fyrr, at friðinum ok árі.“ C. 13: „köluðu hann veraldar goð, blótaðu hann mest til árs ok friðar alla æfi síðan.“ Grimms Mythol. 623: „Freyr veitti oss ár ok frið.“

[1] Rechtsalt. 565: „weil in vieh hauptsächlich der reichthum der vorzeit bestand, wird auch dieser ausdruck für geld und fahrende habe insgemein gebraucht: quorum verborum frequens usus non mirum si ex pecoribus pendet. Cum apud antiquos opes et patrimonia ex his præcipue constiterint, ut adhuc etiam pecunias et peculia dicimus. Festus s. v. abgregare; pecus buchstäblich das goth. faihu, ahd. vihu. Die bilder zum Sachsenspiegel bezeichnen fahrendes gut durch vieh oder durch frucht und vieh.“ Sprachg. 28. Der Stier heißt dichterisch auðr (Sn. 221 a), Reichthum, und daran streift auch die milchreiche Kuh Auðhumla (Sn. 7; vgl. 221 b). (Schmell. 2, 197: „Der Hummel ꝛc. der Zuchtstier.“) Ein auserlesenes Thier wird häufig grip n., Kleinod, genannt.

[2] S. af Hrafnkeli Freysgoða ꝛc. Kiöbh. 1847, S. 5: Hrafnkell átti þann grip î eigu sinni, er hânum þótti betri enn annar. Þat var hestr, brûnmôlottr at lit, er hann kallaði Freyfaxa. Hann gaf Frey, vin sînum, þann hest hâlfan. Â þessum hesti hafði hann svâ mikla elsku, at hann strengði þess heit, at hann skyldi þeim manni at bana verða, er hânum riði ân hans vilja (vgl. 7 f. 28 f.) Vatnsd. S. 140 f. Myth. 621 bis 623.

Auch vom Ochſen [1], wohl dem ſchönſten des Weidgangs [2], iſt durch den dichteriſchen Namen Freyr (Sn. 221 b) Ähnliches angezeigt und im Hyndlaliede rühmt Freyja, daß ihre Opferſtätte mit junger Rinder Blute beſtrichen ward (Sæm. 114, 10); wenn ferner, nach der Saga von Ragnar Lodbrók, der Schwedenkönig Eyſteinn zu Upſala, ein großer Opfermann, mit ſeinem Volk auf eine geweihte Kuh vertraute, die er ſelbſt in die Schlacht mitnahm [3], ſo ergibt ſich auch hierin eine Spur des Freydienſtes, der eben in Upſala ſeinen Hauptſitz hatte [4]. Mythiſch belangreicher iſt jedoch die Widmung des Ebers. In Hervörſaga wird von einem Verehrer Freys der gröſte Eber, den er beſitzt, dem Gotte gegeben und am Julabend werden mit Handlegung auf die Borſten dieſes heiligen, zum Opfer beſtimmten Ebers Gelübde beſchworen [5]. Wenn nun auch dieſe Saga keine geſchichtliche iſt, wenn nicht

1 Stieropfer für Frey, Vigaglumsſaga C. 9.

2 Etwa ſo ſchmuck wie der in Fornald. S. 3, 30 f. beſchriebene: „Rennir bôndi [vorher: fiârorkumaðr mikill] âtti einn þann grip, er hann hafði meiri mætr â enn öðrum sînum fiârhlutum; þat var einn uxi; hann var bædi mikill ok skrautligr fyrir horna sakir; ristin voru horn â honum ok rent gulli î stiklana, ok svâ af silfri, var festr meðal horna (â) uxanum, ok þar â þrîr gullhringar. Þessi uxi bar lângt af öðrum uxum, þeim sem î landinu voru, sakir vaxtar ok alls kostar umbûðar; var Rennir bôndi svâ vandlâtr um hann, at hann skyldi aldrei geymalulaus vera.“

3 S. Ragn. Lodbr. C. 8 (Fornald. S. 1, 254 f.): „Eysteinn hefir konûngr heitit, er rêð fyrir Svîþioðu ꝛc. hann hafði atsetu at Uppsölum; hann var blôtmaðr mikill, ok at Uppsölum voru blôt svâ mikil î þann tîma, at hvergi hafa verit meiri â Nordrlöndum. Þeir höfðu âtrûnað [Myth. 631] mikinn â einni kû, ok kölluðu þeir hana Sibilju; hûn var svâ miök blôtin, at menn mâttu eigi standast lât hennar, ok þvî var konûngr vanr, þâ er hers var vân, at þessi kŷr en sama var fyrir fylkîngum, ok svâ mikill diöfuls kraptr fylgdi henni.“ Ögvalds Kuh, Myth. 631.

4 Ynglingaſ. C. 12. Saxo 3, 42. Davon nachher Mehreres.

5 Fornald. S. 1, 531 f. (Peterſens Ausg. der Herv. S. 31): „Heiðrekr konûngr blôtaði Frey; þann gölt, er mestan fêck, skyldi hann gefa Frey; kölluðu þeir hann svâ helgan, at yfir hans burst skyldi sverja um öll stôr mâl, ok skyldi þeim gelti blôta at sônarblôti; jôlaaptan skyldi leiða sônargöltinn î höll fyrir konûng; lögðu menn þâ hendr yfir burst hans, ok strengja heit.“ Die größere Faſſung der Saga gedenkt Freys nicht und berichtet ſo (Fornald. S. 1, 463): „Heiðrekr konûngr lêt ala gölt einn; hann var svâ mikill, sem hinn stœrsti öldûngr, en svâ fagr, at hvört hâr þótti

in allen Faſſungen derſelben Frey genannt wird und ſonſtige Nachrichten von Julgelübden mit oder ohne Sühneber („sônargöltr“) des Gottes gar nicht gedenken [1], ſo erſcheint darum die ausdrückliche Beziehung dieſes altheidniſchen Gebrauches („Þat var siðvenja“) auf den Freysdienſt keineswegs als unglaubwürdig, ſie iſt vielmehr von andern Seiten hinreichend unterſtützt. Heißt doch der Eber ſkaldiſch vanîngi (Sn. 222 b), gerade wie der Vanengott ſelbſt in einem Eddaliede genannt wird (Sæm. 86, 39: „Vanîngi“); ein Seitenſtück zur vorbemerkten Bezeichnung des Stiers (freyr) [2]. Laut des Skaldenſangs Hûsdrâpa, aus dem 10ten Jahrhundert (Köppen 85), reitet Frey zu Baldrs Leichenbrand auf goldborſtigem Eber [3]; die Erzählung der j. Edda läßt ihn dort in einem Wagen fahren mit dem Eber, der Gullinbursti heißt [4]. Des nachterhellenden Goldglanzes der Eberborſten iſt ſchon gedacht worden und auch der Sühneber der Hervararſaga iſt, nach einer Leſung derſelben, ſo glänzend, daß jedes Haar aus Golde zu ſein

ur gulli vera. Konûngr lagði hönd sîna á höfuð geltinum, en aðra á bust, ok strengdi Þess heit ꝛc. Ausg. von Verel., ebd. Anm. 1: „Hann blôtaði Freyu, ok tignaði hana mest af öllum sînum goðum. Þat var siðvenja, at taka einn gölt, Þann stœrstan fêck, ok skyldi ala hann, ok gefa Freyu til árbôtar î uphafi mânaðar Þess, er febrûarius heitir; Þá skyldi blôt hafa til farsældar. Konûngr sagði, at Þessi göltr væri svâ heilagr, at menn skyldu fyri Þetta offr kunna at dœma um öll stôrmâl. Jólaaptan skyldi leiða Þenna sama gölt til konûngs; lögðu menn Þá hendr yfir burst hans, ok strengdu heit.“

[1] Sæm. 146 a. Hervar. S. selbſt an andrer Stelle: Fornald. S. 1, 417 f. 515 f.; andre Sagan daſelbſt 3, 633. 640. 661; vgl. noch 1, 87 f. 98. 105. 345. 2, 125. 403. 3, 230. 600.

[2] Älfr als Stiername Sn. 180, 12. Vgl. Arn. 485, 16. Lex. poet. S. 9 a. Fällt hieher auch ein Name der ſchönen Freyja, Sýr (Sn. 37, Arn. 1, 114; vgl. 2, 274. Myth. 281 u.)? Altn. sýr n. sus, scrofa (Biörn 2, 363 b. Gr. 3, 328. Sprachgeſch. 37).

[3] Sn. 104, Arn. 264: „rîðr á börg ꝛc. gulli byrstum“ (vgl. Sn. 222 a, 4: „börgr“; vgl. Gr. 3, 326. Sprachg. 36).

[4] Sn. 66, Arn. 176: „en Freyr ôk î kerru með gelti Þeim, er Gullinbursti heitir (vgl. Sn. 104, Arn. 262: „er Gullinbursti heitir“) eða Slîðrugtanni.“ Die Gedichte haben keinen Eigennamen Gullinbursti, ſondern entweder ſtarkes Adj. Hûsdr., Sn. 104: gulli byrstum (Dativ von gulli byrstr, auro setosus, vgl. Gr. 2, 621 f.) oder ſchwaches Adjectiv mit Adjectiv, goltr gullinbursti (Sæm. 114, 7), der goldenborſtige (vgl. jedoch Gr. 2, 647. 692 u.).

ſcheint[1]. Überall iſt es ein Eber der zahmen, hellfarbigen Gattung[2], (Oken 7, 1133) und zur Weihe für den ſegnenden Gott, den Geber des Reichthums, wird ebenſo mit ländlichem Stolze, wie bei Pferden und Rindern, das ſtattlichſte und ſchmuckſte Muſterthier ausgewählt und großgenährt. Neben allem dem bietet der Gegenſtand eine zweite, der eigentlichen Vanenheimat zugewandte Seite. Die Luftfahrt eines geſchmiedeten Ebers iſt ſelbſt im Reiche der Mythen wunderbar. Dieſes lebendige Schmiedwerk iſt, nach Erzählung der j. Edda, aus der Eſſe der kunſtreichen Zwerge Brock und Sindri hervorgegangen; eine Schweinshaut war hinein gelegt und ein Eber mit goldenen Borſten kam heraus. Derſelbe iſt eines der ſechs von Zwergen verfertigten Götterkleinode, nemlich der Sif Goldhaar, Freys Schiff, Odins Speer und Goldring, Thôrs Hammer[3] und ſo auch der Eber; alſo dieſer allein ein lebendes Geſchöpf, die fünf andern Stücke Schmuckſachen und ſonſtiges Geräth, insbeſondre Waffen. Bekannt ſind die den Rachen und eigenthümlichen Geſichtsformen ſchrecklicher Thiere nachgebildeten, mit geflügeltem Gipfel emporragenden Reiterhelme der Kimbern[4]. Solche Thierbilder, früher

[1] Fornald. S. 1, 463: „svâ fagr, at hvört hâr þôtti ur gulli vera."

[2] Entſprechend dem „goldferch" beim Lauterbacher „Säugericht" (Weisth. 369 f. vgl. 1, 436; Myth. 45. 1201); König Heidrek hat zwölf Urtheilſprecher zu ſeinem goldhaarigen Eber beſtellt, auf deſſen Borſten in allen wichtigen Rechtsſachen geſchworen werden ſollte. Fornald. S. 1, 462 f.: „valdi hann [Heiðrekr] til 12 menn, hina vitrustu, at dœma um þau mâl, er stôrsökum gegndu î hans rîki ꝛc. ok skyldu þeir 12 gæta galtarins ꝛc." 1, 531: „î konûngs hirð voru þeir 7 (12) menn, er dœma skyldu öll mâl manna þar î landi ꝛc. kölluðu þeir hann [gölt] svâ helgan, at yfir hans burst skyldi sverja um öll stôr mâl ꝛc." 1, 463, 1: „konûngr sagði, at þessi göltr væri svâ heilagr, at menn skyldu fyri þetta offr kunna at dœma um öll stôrmâl.

[3] Die ganze Schmiedſage Sn. 130 ff., Arn. 340 ff. (2, 356 ff.), vom Eber insbeſondre: „þâ lagði Sindri svînskinn î aflinn ꝛc. þar til er smiðrinn tôk or aflinum, ok var þat göltr, ok var burstin or gulli ꝛc. en Frey gaf hann göltinn, ok sagði, at hann mâtti renna lopt ok lög, nôtt ok dag, meira en hverr hestr, ok aldrî varð svâ myrkt af nôtt eða î myrkheimum, at eigi væri ærit liost þar er hann fôr, svâ lŷsti af burstinni."

[4] Plutarch Mar. C. 23: *Κράνη μὲν εἰκασμένα θηρίων φοβερῶν χάσμασι καὶ προτομαῖς ἰδιομόρφοις* u. ſ. w. *λόφοις πτεροστοῖς* u. ſ. w. Zeuß, die Deutſchen S. 142. Mas. 1, 13; vgl. Andr. 92. Sprachg. 636 f.

vielleicht wirkliche Abzüge von Thieren, mögen auch der altnordiſchen Helmbezeichnung grîma, Larve, ahd. krîma, zu Grunde liegen.[1] Es gab einen Adlerhelm und noch gangbarer einen Eberhelm[2]; in einer Sage von Hrôlf Krâki kommen die Helmnamen Hildiſvîn und Hildigöltr, Kriegseber, vor und beide werden überhaupt als dichteriſche Bezeichnungen des Helmes gebraucht[3]; dieſer heißt auch, weil der ſagenberühmte Hildiſvîn dem norwegiſchen König Âli angehört hatte, ſkâldiſch Âlis Eber (Âlagöltr)[4]. Die Helmbilder waren aber zum künſtlichen Schmiedwerk, an den Helmen der Gebietenden zum goldenen Schmucke geworden. Odin ſelbſt reitet mit dem Goldhelm (Sn. 72: „með gullhialm") zum letzten Kampfe voran und im Hâkonsliede löſen ſich die Ausdrücke ab: der König „ſtand unter dem Goldhelme," „ſtand unter dem Adlerhelme"[5]. Mit dem goldnen Eber hat beſonders auch die angelſächſiſche Dichterſprache zu ſchaffen und zwar ſo, daß er ihr, nicht immer genau unterſcheidbar, bald ein Zeichen an oder auf dem Helme, bald den Helm ſelbſt, den „grîmhelm", bedeutet; er muß, wenn er dem Ganzen den Namen geben konnte, jedenfalls ein beträchtliches Helmſtück

[1] Sn. 217a (hialms heiti): „grîma." Myth. 217 f.

[2] Fagrsk. 22 (Heimskr. 1, 165): „und arhialmi". Gr. 2, 422. Ahd Mannsnamen: Arnhelm, Eburhelm, Wolfhelm, Graff 4, 845; Bernhelm? Grîmhelm?

[3] Sn. 152, Arn. 394: „hialminn Hildisvîn", „hialmrinn Hildigöltr." Sn. 217a, Arn. 573 (hialms heiti): „hildigöltr." Sæm. 114, 7: „hildisvîni."

[4] In der Liebesſtelle Fagrsk. 24, vgl. 188, Heimskr. 1, 162: „âla galtar âldraugr" ſetze ich ſtatt âla (a. ôla, was dasſelbe iſt): Âla; nach Skâlda kann der Mann durch masculiniſche Namen der Bäume mit Hinzufügung eines Gegenſtandes ſeiner Beſchäftigung, darunter Waffen, bezeichnet werden, Sn. 127. 158 f. Arn. 334. 412 ff.; hier nun iſt er Baum des Helmes, wörtlich: Sturm- (d. h. Schlacht-) fichte des Ebers Alis; êl n. nimbus Biörn 1, 178; vgl. Fornald. S. 1, 398: „î odda êli"; Sn. 163: „orrosta er köllut Hiaðnînga veðr eða êl" [draugr, Heimskr. 1, 226; Dietr. 239b]; zur Vergleichung Sn. 158: „Hârs-drîfu-askr". Arn. 415: „Fraxinus nimbi Odinii".

[5] Hâkonarmâl Str. 3: „stôð und arhialmi"; Str. 4: „stoð und gullhialmi" (Fagrsk. 22 f., Dietr. 31, Heimsk. 1, 165); dazu Fagrsk. 22: „konûngr ꝛc. setti gyltan hialm â höfuð ser" und Heimskr. 1, 161: „lŷsti ok af hialminom, er sôlin skein â ꝛc. hvar er nû gullhialmrinn?" Unter den hialms heiti Sn. 216b: „gullfâinn" (goldgeſchliffen; vgl. Gr. 2, 592); Beowulf 5618: „goldfâhne helm."

geweſen ſein und wird ausdrücklich als eine durch die Schmiedarbeit den Schutz des Hauptes verſtärkende Vorrichtung gerühmt [1]. Beides, der Helmname Hildeſvîn und das glänzende Eberbild, erſcheint nun merkwürdig auch an einem Helme der Göttin Freyja. In dem eddiſchen Hyndlaliede wird ihr aufgerückt, daß ihr Günſtling Ôttar, der einem Gerichtskampf entgegengeht, ſich auf dem Todeswege befinde; ſie beſtreitet aber die Todesgefahr, da, wo der goldborſtige Eber auf dem Helme („hildisvîni") funkle, den ihr zwei kunſtreiche Zwerge, Dâinn und Nabbi, verfertigt haben [2]. Hat nun Freyja einen ſolchen Eberhelm,

[1] Die angelſächſiſchen Gedichtſtellen ſind von J. Grimm geſammelt und erläutert Andr. XXVIII f. 92 f. Myth. 194 f. Körperlichen Schutz bezeichnen Beov. 605 ff.: „eoforlîc scionon ofer hleor beran gebroden golde, fâh and fŷrheard ferhvearde heold (apri formam videbantur supra genas gerere auro comptam, quæ varia igneque durata vitam tuebatur)"; ebd. 2216 ff.: „svîn ealgylden, eofor îrenheard (sus aureus, aper instar ferri durus)"; ebd. 2895 ff.: „se hvîta helm ꝛc. beſongen freávrâsnum, svâ hine fyrndagum vorhte væpna smið, besette svînlîcum, þät hine siðþan nô brond ne beadomêcas bîtan ne meahton d. h. galea ornata Frohonis (kann auch Appellativ ſein) signis, sicut eam olim fabricaverat armorum faber, circumdederat eam apri formis, ne gladius ensesve lædere eam possent. Ettmüller S. 155: „vrâsen (vræsn) f., catena, vinculum." „vræsnan, torquere." Bosworth S. 97: „freáwrasn f., a royal chain." Graff 2, 543: „reisanum, nodis," „reisan, nodos." El. 76: „eoforcumble beþeaht (apri signo tectus)" kann ebenſowohl „galea tectus" meinen, da Conſtantinus im Heere ſchlief (70: „þær he on cordre svâf"), vgl. Cædm. 1984: „helmum þeahte". 2989: „lyfthelme beþeaht". Cod. exon. 362, 31: „heolodhelme biþeaht". Sn. 217a: „herkumbl." [Vgl. Schriften 3, 147 f. K.]

[2] Sæm. 114, 6 f. Die Anlage des Liedes (über deſſen Alter Zeitſchr. f. d. Alt. 7, 317 f.), ſoweit ſie hier in Betracht kommt, verſtehe ich ſo: der junge Ôttar, Innſteins Sohn, und Angantŷr ſind im Streit um den Erbgang (Str. 9: „skylt er at veita, svâ at skati enn ungi fôðurleifð hafi eptir frændr sîna"; vgl. Dietr. 284: „veita at mâlum" beiſtehen vor Gericht), ſie werden am dritten Morgen vor Gericht treten, wo ſie ihre Stammreihen aufzuführen haben (Str. 42: „â þriðja morni, þâ er þeir Angantŷr ættir rekja"; Björn 2, 200: „rekia, retexere; rekia ætt sîna til einhvers, genus referre ad aliquem"; Dietr. 270; vgl. Str. 11), ſie haben aber auch zum Schwerte gewettet, d. h. ſich, wenn nöthig, zum Gerichtskampfe verbürgt (Str. 8: „þeir hafa veðjat vala mâlmi, Ôttarr ungi ok Angantŷr"; mâlmr m. æs, iſt eine Benennung des Schwertes, Sn. 214a, vala-mâlmr (æs stragium) das Kampfſchwert; zu veðjat vgl. Lex Alam. 84: „tunc spondeant

so wird es um so glaublicher, daß auch ihres Bruders goldborstiger, leuchtender, von Zwergen geschmiedeter Eber in ursprünglicher Bedeutung

inter se pugnam duorum"; Lex Bajuv. 17, 2: „tunc spondeant pugnam duorum et ad dei pertineat judicium"; Cædm. 2063 f.: „Abraham sealde vig tô vedde"; Majer, Ordal. 238: „Kampfwedde", sogar über eine allgemeine Gesetzesfrage in Erbschaftssachen wurde unter Otto I durch Gerichtskampf entschieden, Widuk. 2, 10). Öttar ist ein besondrer Verehrer der Göttin Freyja, er hat ihr eine Weihestätte von Steinen aufgerichtet und mit junger Rinder Blute bestrichen, stets hat er auf Äsinnen vertraut (Str. 10; wenn die Ausdrücke Str. 6 f. „vër þinn", „vër minn" nicht bloß von einer Verdächtigung, die sich Hyndla gestattet, ausgehen, so kann vërr [Gr. 3, 319. 1, 3te Ausg., 430, 2] hier nicht füglich andern Sinn haben, als sonst vinr, in: Freys vinr, þórs vinr, Sæm. 219, 24. Myth. 82. 192. 622, denn Freyjas Gemahl, was vërr auch bedeutet, kann der junge Mann nicht sein, der ihr ein Heiligthum baut und opfert und dessen menschliche Stammreihen aufgezählt werden, wenn sie auch zuletzt an Götter anknüpfen). Dem treuen Diener zu helfen (Str. 9: „skylt er at veita ꝛc."), bringt Freyja ihn zu der alter Dinge kundigen Hyndla, einem Riesenweibe, das in einer Steinhöhle wohnt (Str. 1: „er î helli býr"; vgl. Str. 4: „við iötuns brûðir", Str. 47: „brûðr iötuna") und weckt sie in der Nacht zu gemeinsamem Ritte nach Valhöll; dort soll der Heldenvater („biðjum Herjaföðr"), Odin, um seine Gunst gebeten werden, der Spender manigfacher Gaben, als da sind: Sieg, Reichthum, Schwert und andre Waffen, Beredsamkeit, Verstand, Mannlichkeit (Str. 2 f.); all dieß wünschenswerth für einen Mann, der um Erbgut vor Gerichte sprechen und kämpfen soll. Thôr soll angerufen werden, daß er, ein Feind der Jötunweiber, gegen Hyndla nicht auffahre. Diese soll einen Wolf zäumen (zu Str. 5: „með rûna mûlom"; vgl. Landst. 69, 17: „gylte mile"; 84, 5: „forgylte mile"), Freyja will ihr kostbares Pferd [„mar", Gr. 3, 325] besteigen (sollen die Worte Str. 5: „göltr þinn" auf Freyja bezogen werden, so kommt man auf schwierige Vertheilungen der Wechselrede, vermuthlich aber ist göltr durch Misverständnis aus Str. 7 herübergenommen, statt gildr oder gyldir, Benennungen des Wolfs, Sn. 222, Arn. 591). Hyndla argwöhnt eine List hinter dieser Hinweisung nach Valhöll, während, wie sie sagt, Freyjas Günstling sich auf dem Wege zum Kampftod befinde (Str. 6: „ër þû hefir vër þinn î valsinni" [zu þannig Gr. 3, 174 ob., zu ër Gr. 3, 22. 164, c. 283, 9]; zu valsinni vgl. Str. 8: valamâlmi; Dietr. 282b; valamengi, valaript; Gr. 2, 519: agf. vîgsiđ m., expeditio bellica; Cædm. 2088), läßt sich aber doch herbei, den jungen Öttar über alle Stammreihen seiner Abkunft zu belehren. Auf jene Äußerung nun, als ob Öttar dem Tod entgegengehe, versetzt Freyja: „Irre bist du, Hyndla, und redest im Traume, daß mein Freund auf dem Todeswege sei, dort wo der Eber glüht, der goldborstige, auf dem Helme, den mir zwei kunstreiche Zwerge fertigten, Dáinn und Nabbi" (Str. 7: „dulin ertu, Hyndla! draums ætlig

ein Helm mit dem Eberbilde geweſen ſei, womit ſich dann dem Speer Odins und dem Hammer Thôrs der Helm Freys gleichartig anreiht. Hiernach erſcheint der glänzende Helm als gemeinſame Auszeichnung des göttlichen Geſchwiſterpaars vom Vanenſtamme. Das Gebiet aber, in welchem dieſe hellen, freundlichen Götter walten, die Heimath der Lichtálfe, die Werkſtätte für Regen und Sonnenſchein, der Flugweg des Falken im Frühling, alſo der Luftkreis, der überwölbende, Tags mit Sonnenglanz, Nachts mit ſchimmernden Geſtirnen geſchmückte Himmel heißt in der nordiſchen Dichterſprache nicht bloß allgemein der Weitumfangende, Lichtfahrende, Stralende [1], ſondern er iſt noch eigens unter dem Bilde des Helmes [2] aufgefaßt: ſo des Windhelms Brücke, der geröthete Luftſteig, auf dem die Einherjen Morgens nach Valhöll zurückreiten, dann die Bezeichnungen des Himmels als Helm des Veſtri, Auſtri, Sudri, Nordri, der mythiſchen Zwerge, die an den vier Windecken unter denſelben geſetzt ſind, als „Helm der Luft, der Erde, der Sonne“ [3]. Auf welchem Wege die weit auseinander liegenden Vor-

Þer, er þû kveðr vër minn î valsinni, þar er göltr glôar gullinbursti hildisvîni (hildisvîn als dichteriſche Benennung des Helmes, nach dem oder gleich dem in der Hrôlfsſage; zu glôar Sæm. 107, 5: „garðar glôa mer þikkja of gullna sali“), ër mer hagir görðu dvergar tveir, Dâinn ok Nabbi.“ J. Grimm überſetzt wortgenau, obgleich damit Myth. 1007 nicht ſtimmt, Andr. XXIX: „in via cædis, ubi verres micat aureis setis in galea“ und fügt bei: „hier iſt das eberzeichen von dem helm unterſchieden, auf dem es oben angebracht war, begreiflich aber bezeichnet es andremal den ganzen helm“). Gleichwie Freyja durch das genealogiſche Wiſſen des Rieſenweibs ihren Liebling für die gerichtliche Streitrede auszurüſten ſucht, will ſie ſelbſt ihn im Kampfe durch ihren leuchtenden Eberhelm ſchirmen, ſei es, daß ſie damit ihm zur Seite ſteht oder daß ſie ihm, deſſen Opferdienſt ihr gewidmet iſt, denſelben geliehen hat, wie Odin ſeinen Speer, auch eines der Götterkleinode („gripir“), Solchen leiht, die ihm opfern oder ſich ihm ergeben haben (Sæm. 165: „Dagr Högnason blôtaði Odin til fôðurhefnda; Odinn lèði Dag geris sins.“ Fornm. S. 5, 250: „seldi honum reyrsprota“. Myth. 134. Sagabibl. 3, 142.)

[1] Sn. 177, Arn. 470: vîðfeðmir, liosfari, leiptr; vgl. 223 b; agſ. heofonbearht, heofontorht, rodorbeorht, Bouterw. Gl. 163. 241. Myth. 662.

[2] Trougem. 2: „mit dem himel was ich bedaht.“ Kinderl. 93: „Der Himmel iſt mein Hut“.

[3] Sæm. 168, 36: „rîða roðnar brautir ꝛc. flugstig troða ꝛc. fyr vestan vindhialms brûar.“ Sn. 122, Arn. 314 f.: „Hvernig skal kenna himin?

ſtellungen ſich vermittelt haben mögen, derſelbe Gott, dem der ſtattlichſte Eber der Herde geopfert wird, bewährt ſich im Vanenreich als Träger des leuchtenden Lufthelms.

Auch als Gattung verläugnen die Vanen nicht, was in den Göttern ihres Stamms zu Tage gekommen iſt. Nach Alvîsmâl (Sæm. 48) heißt in ihrer Sprache die Erde Wege (Str. 11: „kalla vega Vanir“), der Himmel Windweber (Str. 13: „vindofni“), die Wolke Windfloß (Str. 19: „vindflot“), die Meeresſtille Windruhe (Str. 23: „vindslot“), das Meer Waag, Woge (Str. 25: „vâg“; Gr. 1, 3te Ausg., 456: vâgr, sinus maris), das Feuer Schweifer (Str. 27: „vag“. Gr. 1, 3te Ausg., 423: vaga vagari), überall Windeswehen und Bewegung. Aufmerkſam ſind die Vanen zur Stelle, wenn irgend etwas Ungewöhnliches durch die Lüfte geht. Als Odin zum erſten Kriege den Speer in das Volk hinſchleudert, kommen ſie kampfweiſſagend zur Erde [1]; als einmal Gnâ, die Sendbotin der Göttin Frigg auf dem Roſſe Hôfvarpnir, Hufaufwerfer,

Svâ, at kalla hann ꝛc. hialm Vestra ok Austra, Sudra, Norðra (vgl. Sæm. 2, 11. Sn. 9. 16) ꝛc. hialmr eða hûs lopts ok iarðar ok sôlar.“ Sn. 123 in der Strophe des chriſtgewordenen Arnor: „sôlar hialms â dœmistôli.“ Altn., noch mehr agſ., wird hialmr, hëlm, entſprechend der Herkunft des Worts von der Wurzel hilan (tegere, Gr. 3, 445), auch ſonſt in mancherlei Zuſammenſetzungen und Verbindungen für das Überdeckende, Verhüllende, Schirmende gebraucht: Sæm. 50, 19: „hialm huliz“ (Wolke, hulidshialmr, Finſternis, Myth. 432. Gr. 3, 445); Myth. 308 f.; agſ. heoloð-, häleð-helm, altſ. helithhelm, ahd. helothelm (latibulum, Myth. ebd.), nihthelm (Nachtdunkel, Myth. 714, vgl. Sæm. 51, 31: „Nôtt ꝛc. kalla grîmu), lyfthelm (nubes, Gr. 2, 466. 499); dann noch die zahlreichen agſ. helm mit vorangehendem Genitiv, im Sinne des ſchützenden Herrn, Gr. 2, 602. Bouterw. Gl. 161 f. Beow. 740: „helm Scyldinga“. 907.

[1] Vsp. 28: „Fleygði Odinn ok î fôlk um skaut, þat var enn fôlkvîg fyrst î heimi; brotinn var bordveggr borgar Âsa, knâttu Vanir vîgspâ völlu sporna;“ dieß die Anordnung der Strophe in der Kopenh. Ausg. nach Cod. reg. Havn. und der arnam. Perg.-Hdſ.; zu vîg-spâ (pugnam præsagientes): das zweite Wort contrahiert aus spâu, spaku, ſchw. Adj. acc. pl. masc., wie Vsp. Str. 25: „völu velspâ“ acc. sing. fem., vgl. Gr. 1 (2), 742 u. 1 (3), 457 u.; zu völlu sporna (campos calcare) vgl. Sæm. 240, 7: „knâtti mær ok mögr moldveg sporna, börn þau hin blîðu ꝛc.“ von zwei zur Welt kommenden Kindern, auch das ſchon erwähnte (Sæm. 83, 15): „iô lætr til iarðar taka.“ Sprachg. 729 u. (Vgl. Heimskr. 88 f. Saga Olafs ens helga, Chriſtiania 1853, S. 55. 269.)

die Luft durchrennt, da sehen einige Vanen ihren Ritt und einer spricht: „Was fliegt dort? was fährt dort oder gleitet in der Luft?“ Frage und Antwort sind Bruchstücke eines alten Liedes (Sn. 38). Bewohner eines Gebietes, das über alle Dinge ausgebreitet ist und in dem auch die Vorzeichen wichtiger Ereignisse gefunden wurden, leichtbeweglich nach jeder Seite, wo irgend etwas zu erspähen ist [1], sind die Vanen als wißbegierig und vielkundig bezeichnet. In mehreren Eddaliedern wird ihnen das Beiwort die weisen, wissenden gegeben (Sæm. 36, 39 und 196, 19: „með vîsom Vönum“; 83, 17 f.: „vîssa Vana“; 88, 1: „Vanir vita“) und eines rühmt von dem Äsen Heimdall, daß er wohl vorauswuste, wie die Vanen (Sæm. 72, 17: „vissi [Gr. 1 (2), 926] hann vel fram sem Vanir aðrir“); Heimdall, der schlaflose Wächter auf den Himmelbergen und an der Götterbrücke (Sæm. 14, 13. 66, 48. 89, 9. Sn. 21. 30; vgl. obiges „vindhialms brûar“, Sæm. 168, 36), hat ja dieselbe Umschau aus der Höhe, wie die luftigen Vanen. Ein Wissen, dessen Ausforschung den Äsen selbst angelegen ist, wird noch andern, ihnen nicht ebenbürtigen Wesenarten zugeschrieben. So befragt Thôr den Zwerg Alvîs, dessen Name schon den ganz Kundigen anzeigt und der auch als weiser Gast (Sæm. 49, 8: „vîsi gestr!“) angeredet wird, um Wissenswerthes aus allen neun Welten. Diese Form des Alvîsmâl ist dem alterthümlichern Vafthrûdnismâl nachgebildet (Thôr 80), in welchem Odin gleicherweise den Jötun Vafthrûdnir ausfragt; dieser heißt der allkluge (Sæm. 31 ff.: „alsviðr“), und ähnliche Beiwörter (hundvîss, frôðr u. s. w. Myth. 196) werden andern Riesenwesen zugetheilt. Selbst die Vala, die Verkünderin der großen Weltgeschicke, welche gleichfalls von Odin ausgeforscht wird (Sæm. 4, 21 f. vgl. 1, 1), ist von Riesen geboren oder gelehrt (je nachdem man Sæm. 1, 2 sœdda oder frœdda [2] liest), und von der Riesin Hyndla holt, für den besondern Fall, Freyja Bescheid. Beim Riesengeschlecht ist es zumeist das urweltliche Alter, wodurch demselben so reiche Kenntnis zu Gebote steht. Riesen und Riesenweiber heißen „die alten“ (Myth. 491. 496) und sie

[1] Mit Freyas Falkengefieder forscht Loki in Thrymheim nach Thôrs verlornem Hammer (Sæm. 70 f.) und mit demselben (wenn Sn. 113 Freyju statt Friggjar zu lesen ist) fliegt er aus Fürwitz („forvitni sakar“) nach Geirröds Höfen und sieht zum Fenster in die Halle hinein.

[2] Gr. 1 (2), 319, 2.

berichten, wes sie sich erinnern (Sæm. 1, 2: „ek man“. 5, 26: „þat man hon“ u. s. w. 35, 34: „hvat þû fyrst um mant eða fremst um veizt“). Eine Riesenzeit ist dem Werden der Götter vorangegangen und in der Erfahrung vom Urhab der Welt wird auch der Schlüssel zum Schicksal und Ende derselben gesucht. Die Natur in ihren Stoffen und Kräften bleibt eigenlebig dem göttlichen Geiste gegenübergestellt und dieser befindet sich, ein Vorbild des menschlichen, in rastloser Bewegung, das Feindliche aus dem Naturgebiete thatkräftig zu bekämpfen und zu bändigen, das Freundliche an sich zu ziehen, Alles aber im Innersten zu erforschen und eben durch die Erkenntnis sich des Ganzen zu bemächtigen. Diese umfassende und fortschreitende Weisheit des Äsengeistes ist erhaben über die bloß erfahrungsmäßige der andern Wesenklassen [1]. Die weisen Vanen insbesondre sind als Volk gar nicht in die Gemeinschaft der Äsen aufgenommen und werden mehrentheils erst nach den Älfen aufgezählt (Sæm. 83, 17 f. 88, 1. 196, 19; anders in Alvîsmâl außer Str. 29); aber auch ihre nach Asgard erhobenen Häupter, Niörd und seine Kinder, sind doch nicht in vollständige Gleichgeltung eingetreten. Loki, selbst kaum im Äsenkreise geduldet, hält dem Vanenvater vor, daß er von Osten her als Geisel zu den Göttern gesandt sei (Sæm. 64, 34: „þegi þû, Niörðr! þû vart austr hêðan gîsl um sendr at goðum), und ein andres Lied kennzeichnet ihn damit, daß er nicht von Äsen stamme, sondern in Vanaheim ihn weise Mächte erschaffen und den Göttern zu Geiselschaft übergeben haben (Sæm. 36, 38: „varðaðʀ hann Âsum alinn; î Vanaheimi skôpu hann vîs regin ok seldu at gîslingu goðum“); ein Abstand, der auch durch die Hochstellung seines Sohnes Frey (Sæm. 64, 35: „Âsa iaðarr“. Sn. 28: „Freyr er hinn âgætasti af Âsum“) nicht völlig ausgeglichen wird. Die drei vanischen Gottheiten werden noch immer nach diesem ihrem Ursprunge benannt (Niörd: Vananiðr, Vanr, Sn. 103; Freyr neben denselben zwei Namen: Vanagud ebd., Vaningi, Sæm. 86, 32; Freyja: Vanadîs, Vanagoð, Vanabrûðr, Sn. 37. 119. 134), und ein gattungsmäßiger Zusammenhang unter ihnen zeigt sich auch noch in gleicher Eigenschaft und Wirksamkeit, sowie in gemeinsamer Anrufung; insge-

[1] J. Grimm, Myth. 495 f. bezeichnet die Riesen als ein Geschlecht, „dem mehr eine objective und anerschaffne, als selbsterworbne Vernunft beiwohnt.“

ſammt ſind ſie holde, gütige Weſen, die Geſchwiſter von gleicher Schönheit (Sn. 28: „hêt sonr Freyr, en dôttir Freyja, þau voru fögr álitum“); Niörd und Frey ſchaffen, wie gezeigt iſt, beide Jahresſegen, Reichthum und Frieden; im Eide, zum Opfertrank, im Hilferuf und ſelbſt in der Abſage werden Vater und Sohn neben einander genannt, einmal wird auch Freyja noch angereiht (Myth. 197. 1210 oben. Lex. myth. 254[b]).

Frey iſt, der verſchiedenen Abſtammung unerachtet, einer der drei Hauptgötter des nordiſchen Heidenthums, und zwar ſtellt ſich dieß in der Wirklichkeit, in den geſchichtlichen Nachrichten vom Götterdienſte noch beſtimmter heraus, als in den Mythen. Doch nennt eine Verwünſchungsformel im Eddaliede von ſeiner Brautwerbung ihn als den dritten mit Odin und Thôr („Ásabragr“, Sæm. 85, 34[1]), und in der vorgedachten Schmiedſage hat er mit ebendenſelben das Urtheil über die Zwergkleinode zu ſprechen (Sn. 29). Gerade neben dieſen gewaltigen Äſen erſcheint zwar das weiche Weſen, das er mit ſeiner Verwandtſchaft gemein hat, etwas fremdartig, allein ein ausgeſtalteter Götterhimmel bedarf ſtarker und milder Mächte. Weniger die Verſchiedenheit, als die doppelte Beſetzung des gleichen Amtes läßt einen ſpäteren Anſchluß Freys vermuthen. Er beſorgt das Nemliche, was ſchon durch Thôr kräftiger verſehen iſt. Dieſer waltet, wie ſchon ſein Name beſagt, gleichfalls im Luftraum, aus den Wolken wirft er ſeinen Hammer, den Donnerkeil, in all ſeiner Kraft und Schlagfertigkeit iſt auch er ein leutſeliger Gott, Freund und Schirmer des Menſchengeſchlechts (Sæm. 53, 11: „vinr verlida“. 55, 22: „sâ er öldum bergir“), er iſt, ſo gut wie Frey, Geber des Jahresſegens, indem er die Sturm- und Winterrieſen zerſchmettert und dem Anbau vorſteht, er öffnet, wie Niörd, das Meer der Schiffahrt, als Bekämpfer des Eisjötuns und der Midgardsſchlange, mit Freyja bewegt er ſich im gleichen Gebiete, denn ihren Schleier und Halsſchmuck nimmt er zur Verkleidung, und wenn ſie den Jötunen hingegeben werden ſoll, iſt kein Vanengott, ſondern der ſchlagfertige Thôr ihr Retter (Sæm. 5, 29 f. 71, 9. 13. 15. 74, 33 f.). Nicht er bedurfte der Vanen, ſie traten vielmehr unter ſeinen Schutz ein. Von den drei Göttern der deutſchen Abſchwörungsformel entſprechen

1 Grimms Myth. 147. 193.

Thunar und Wôden vollkommen den nordiſchen Thôr und Odin, Saxnôt am nächſten dem Tŷ (Myth. 184. 196), der ein Kampfgott iſt (Sn. 29. 105: „vîgaguđ“) und bei Einritzung der Siegrunen auf das Schwert zweimal genannt werden ſoll (Sæm. 194, 6); zur Beſtätigung dienen die Namen der Wochentage: dies Martis, Mercurii, Jovis, deutſch und zwar am klarſten agſ. Tives, Vôdenes, þunores däg, altnord. Týsdagr, Oðinsdagr, þórsdagr (Myth. 112 bis 115). Tŷ iſt im nordiſchen Götterkreiſe merklich zurückgeſchoben und verdunkelt, ein Kriegsgott auf halbem Solde, während es nicht an Spuren fehlt, daß er früher in größerem Anſehen ſtand, und hiefür ſchon ſein altwurzelhafter Name ſpricht, der den Gott überhaupt bedeutet, darum auch mehrfach für Odin ſelbſt, ſelten für Thôr, appellativ in Zuſammenſetzungen gebraucht wird (Myth. 178; vgl. jedoch 192 f. 198). Eben in Odin, dem alle geiſtige Erregung und ſo auch die des Heldengeiſtes zukam, mochte Tŷs Wirkſamkeit großentheils aufgegangen ſein und um ſo leichter konnte er bei Aufnahme der Vanen in Asgard durch Frey von der dritten Stelle verdrängt werden. In Thôr und Tŷ ſtanden dem geiſtesmächtigen Lenker des Ganzen zwei waltende Weſen, der Schutzherr des Feldbauers und der des Kriegers, wohlbemeſſen zur Seite [1], mit Thôr und Frey iſt dieſe gegenſätzliche Anordnung aufgehoben. Nicht mindre Störung hat unter den Göttinnen ſtattgefunden; Odins Gemahlin Frigg wird mit der im Namen anlautenden Freyja ſchon frühzeitig in mythiſchen Meldungen verwechſelt (vgl. Myth. 279. 1212), und es iſt, mit Unrecht, ſelbſt die völlige Gleichſtellung verſucht worden.

Aber nicht bloß ſolche Anzeigen, die der innern, mythiſchen Geſtaltung des Götterweſens entnommen ſind, weiſen darauf, daß die Vanen urſprünglich dem odiniſchen Kreiſe fremd waren; deutlicher noch ergeben dieß die vorhandenen Nachrichten vom Freysdienſte, durch welche, wenn ſie auch ſelbſt noch aus der Sagenzeit ſtammen, für die äußere Verehrung der Vanengötter eine eigene Heimat in Land und Volk geſichert wird. Saxo gibt dem Namen Frey, in däniſcher Form Frö, jedesmal ausdrückliche Beziehung auf Schweden; das Opfer, das dieſem

[1] In Hymiskv. (Sæm. 52 ff.) ſuchen Thôr und Tŷr zuſammen den Eisrieſen heim; Tŷr iſt für Kriegszug und Vikingsfahrt, wie Thôr für den Feldbau, beim Eisbruche betheiligt.

Gotte jährlich mit schwarzen Thieren gebracht wird, nennen die Schweden Fröblôt; Frö selbst, Statthalter der Götter, der unferne von Upsala seinen Sitz genommen, soll statt des alten Opferbrauchs Menschenopfer eingeführt haben; in der Brávallaschlacht sind die tapfersten Schweden Anverwandte des Gottes Frö und besonders die dem König am nächsten stehenden, obenan Ingi, führen den Ursprung ihres Geschlechts auf Frö zurück [1]. Vigaglûmssaga kennt ein Heiligthum Freys zu Upsala (C. 19: „Freyshof". Myth. 197). Die Saga von Ôlaf Tryggvason erzählt, wie an Frey um Fahrwind nach Schweden, an Thôr oder Odin heim nach Island Gelübde gerichtet werden, [2] und in einem Zusatze zur Saga von Ôlaf dem Heiligen wird bei Aufzählung der Götter verschiedener Volksstämme Frey der Schweden Gott genannt [3].

[1] Saxo 1, 16: [Hadingus] propitiandorum numinum gratia Frö deo rem divinam furvis hostiis fecit; quem litationis morem annuo feriarum circuitu repetitum posteris imitandum reliquit; Fröbloth Sueones vocant." 3, 42: „Frö quoque deorum satrapa sedem haud procul Upsala cepit, ubi veterem litationis morem tot gentibus ac seculis usurpatum tristi infandoque piaculo mutavit; si quidem humani generis hostias mactare aggressus, fœda superis libamenta persolvit." 6, 104: „Starcatherus ꝛc. Sueonum fines ingreditur, ubi cum filiis Frö septennio feriatus ꝛc. apud Upsalam sacrificiorum tempore constitutus ꝛc." 8, 144: „At Sueonum fortissimi hi fuere: Ar ꝛc. e Gyslamarchia; qui quidem Frö dei necessarii erant et fidissimi numinum arbitri. Ingi quoque ꝛc. Ringonis militiam amplectuntur, viri quidem manu prompti, consilio vegeti proximaque Ringonem familiaritate complexi; iidem quoque ad Frö deum generis sui principium referebant." (In der Schlachtbeschreibung Fornald. S. 1, 380 ff. ist Freys nicht gedacht, Ingi heißt hier Yngvi.) Sonst bei Saxo noch 169, 9 ein „rex Suetiæ Frö". Vgl. auch Fornald. S. 1, 303, 10. 3, 237, 1.

[2] S. Ôlafs k. Tryggv. C. 154. Fornm. S. 2, 16: „Svâ var heitit stofnat, at þeir skyldi gefa fê ok þriggja sâlda öl Frey, ef þeim gæfi [byr at sigla] til Svîþioðar, en þôr eðr Oðin ef þâ bæri aptr til Îslands." C. 173 (ebd. 2, 76 f.): „Þessi blôtguð Svîa, er nû gânga mestar sögur frâ, ok þeir kalla Frey ꝛc."

[3] S. Ôlafs k. hins helga, D. 11. Fornm. S. 5, 239: „Ôlafr konûngr kristnaði þetta rîki allt: öll blôt braut hann niðr ok öll goð, sem þôr Engilsmannagoð, ok Oðin Saxagoð, ok Skiöld Skânûngagoð ok Frey Svîagoð ok Goðorm Danagoð". Myth. 146. Heimskr. 1, 1: „Yngvifreys, þess er Svîar hafa blôtat lengi sîðan: af hans nafni eru Ynglîngar kallaðir."

Wie nun dieſer göttlich verehrte Stammvater des ſchwediſchen Königsgeſchlechts, der nach ihm, dem Yngvifrey, benannten Ynglinge, zugleich mit der ganzen Genoſſenſchaft vergötterter Äſen und Vanen in das Land gekommen ſei, berichtet Snorri im Eingang der Ynglingaſaga, des erſten Abſchnitts ſeiner norwegiſchen Königsgeſchichte. Hiezu war er dadurch veranlaßt, daß die königlichen Beherrſcher Norwegens ihre Abſtammung eben von jenen ſchwediſchen Ynglingen herleiteten. Nach ſeiner bekannten Anſicht ſind die Äſen Leute aus Aſien („Asiamenn") und die Vanen ein Volk von Tanais („Tanakvîsl eđr Vanakvîsl"), Odin aber iſt Vorſteher einer königlichen Prieſtergemeinſchaft („hofgođar, dîar, drôttnar". E. 2. Myth. 82), worein auch der zu Geiſel gegebene Niörd mit ſeinen Kindern aufgenommen iſt und die erſt weſtwärts, zuletzt nach dem Norden wandernd, ihren Opferdienſt dahin einführt (Yngl. S. E. 1 bis 5). Dieſe an ſich unerſprießliche Auffaſſung hebt gleichwohl Umſtände hervor, welche auf die geſchichtliche und örtliche Entwicklung des nordiſchen Götterweſens einiges Licht werfen. Von Saxland [1] aus zieht Odin nordwärts zur See und nimmt ſich dort Wohnſtätte auf einem nach ihm benannten Eiland (Odinſey, Odenſee in Fünen [2], auch Ođinsvê, Odins Heiligthum; Fornm. S. 11, 266. Myth. 144). Gefjon, die er von da nördlich über den Sund um Länder zu ſuchen ausſendet, kommt zu Gylfi und erhält von ihm ein Pflugland; durch ihre vier mit einem Jötun erzeugte, in Ochſengeſtalt vor den Pflug geſpannte Söhne läßt ſie dieſes Land in das Meer hinaus und weſtlich gegen Odinſey ziehen; dasſelbe heißt Sälund (Seeland), Meerhain (Myth. 42. 66), wo ſie fortan, vermählt mit Odins Sohne Skiöld, in Hleidra wohnt; in Schweden blieb an der Stelle des Landſtücks der Lögr, Mälarſee, zurück, deſſen Buchten gerade ſo liegen, wie die Landzungen auf Seeland; als aber Odin von den guten Ländereien bei Gylfi vernommen, fährt er ſelbſt dahin und man verträgt ſich mit ihm, weil Gylfi keine Kraft zum Widerſtande gegen die Äſen zu haben glaubt; Odin und die Seinigen meſſen ſich mit Gylfi in mancherlei Liſten und Blendungen, die Äſen ſind aber ſtets die mächtigern; am See, im alten Sigtün, läßt nun Odin ſich nieder, richtet daſelbſt eine große Opferſtätte nach Gewohnheit der

[1] S. 169, Anm. 3: Odin Saxagod.

[2] Ynglingaſ. E. 5: Þâ fôr hann norđr til siâvar, ok tôk ser Þar bûstad î ey einni; Þar heitir nû Ođinsey î Fióni.

Âſen ein und weiſt auch ſeinen Genoſſen Wohnſitze an, deren Namen freilich den in Grimnismâl verzeichneten Götterwohnungen abgeborgt ſind, mit der einen Ausnahme, daß Frey, ſtatt nach Âlfheim, wieder ſchwediſch örtlich nach Upſala zu wohnen kommt [1]. Die Sage von der Entſtehung Seelands, die, ohne Bezug auf die Wanderung der Âſen, auch in der j. Edda (Sn. 17, allein nicht im Cod. Upsal., vielleicht aus ſchwediſcher Abneigung, vgl. Lex. isl. 113) erzählt wird, iſt an beiden Orten mit einer Strophe Bragis des Alten, des Ahnherrn der Skalden, belegt; auch dieſe ſpricht nur davon, wie Geſjon, hier ſichtlich das Meer [2], dem Gylfi, der überall als König von Schweden erſcheint [3], die Mehrung Dänemarks [4], das freundliche Eiland, eben Sälund,

[1] Ynglingaſ. C. 5: „Oðinn tók ser bûstað við Löginn (vgl. Fornald. S. 1, 347) þar sem nû eru kallaðar fornu Sigtûnir, ok gerði þar mikit hof (Myth. 59) ok blôt, eptir siðvenju Âsana. Hann eignaðiz þar lönd svâ vîtt, sem hann lêt heita Sigtûnir; hann gaf bûstaði hofgoðunum: Niörðr bió î Nôatûnum, enn Freyr at Uppsölum, Heimdallr at Himinbiörgum, Þórr â Þrûðvangi, Balldr â Breidabliki; öllum fêck hann þeim gôða bôlstaði.

[2] Vgl. Myth. 219. 287 f. Auch Hymir, der Jötun des beeisten Meeres, hat eine Ochſenherde, Sn. 62: „öxnaflokk," „hinn mesta uxann, er Himinbriotr hêt," Myth. von Thôr 159. (Zu „enni-tûngl," lunas frontis, vgl. Sn. 203. 204: „innmâni ennis" (Thôrs Auge, beim Schlagen nach der Midgardsſchlange, Lex. myth. 208 b).

[3] In Bragis Str.: „frâ Gylfa ꝛc. diuprödul-ödla". (Arn. 33: „auri munifico"); als Goldſpender werden die Vornehmen bezeichnet Sn. 171, vgl. 156. Yngl. S. nennt ihn nicht ausdrücklich König, aber der Zuſammenhang ergibt in ihm den Herrn des Landes. König von Schweden heißt er Sn. 1, auch Form. 15, vgl. 77: „î rîki sitt." Gylfi iſt überhaupt dichteriſche Benennung des Gebietenden Sæm. 156, 48. 164, 14. Sn. 191 (vgl. Fornald. S. 2, 9. 5. 220). 208. 166 f. (Arn. 441 ff.): „Svâ kvað Þórðr Siâreks son: „Gylfa rastar glaumi (sonipedem terræ Gylvianæ [Schiff]). Hêr er skip kallat ꝛc. ok sær Gylfa land;" iſt Letzteres richtig, ſo muß hier Gylfi ſkaldiſch den Seekönig bezeichnen, gemäß Sn. 208 a.

[4] Durch „Danmarkar auka" wird die Beziehung auf das däniſche Sälund geſichert, wogegen Munchs Vermuthung Nordmænd. Gudelære 25, daß ein ſchwediſches Siâland und unter „vineyjar" die Inſel Windö vor dem Ausfluſſe des Mälarſees gemeint ſei, ſchon bei einem der älteſten Skalden großes Misverſtändnis vorausſetzt und die Bedeutung der Sage verengt; „viney," insula grata, amœna, iſt zuſammengeſetzt wie „vingôlf" ꝛc. (Sæm. 90, 17. Sn. 4. 15. 24) und die angelſ. vinburg, vinsele (Myth. 780. Bouterw. Gl. 303 f.).

weggepflügt; soweit also liegt lediglich ein sinnreicher Mythus von der Gestaltung des dänisch-schwedischen Uferlandes vor. Dieser naturgeschichtlichen Errungenschaft Dänemarks von Schweden fügt aber die Ynglingasaga eine gottesdienstliche hinzu; Gylfi muß den angefahrenen Äsen in seinem Lande selbst Opferstätten einräumen, nachdem er im Wettkampfe der Listen und Blendungen unterlegen ist. Solche Blendungen, mit demselben Worte bezeichnet, sind es auch, die im ersten Theile der j. Edda Gylfis Täuschung (Gylfa ginning), welchem dieselbe Seelandssage vorgesetzt ist, einem in Frage und Antwort gehaltenen Inbegriff der nordischen Götterlehre zum Rahmen dienen [1]; der zauberkundige Schwedenkönig Gylfi geht in Gestalt eines alten Mannes, unter dem Namen Gângleri [2], nach Âsgard, um die Weisheit der Äsen und den Grund ihrer Macht, ob dieselbe von ihrer eigenen Natur, oder von den Göttern, denen sie opfern, herkomme, zu erforschen; und obgleich sie ihn mit mancherlei Blendwerk täuschen, erfragt er doch von ihnen die ganze Äsenlehre und verkündet nach der Heimkehr in sein Reich, was er gesehen und gehört hat, worauf je einer dem andern diese Sagen mittheilt [3]. In dieser Einkleidung erkennt man leicht den Zuschnitt der alten Lehr- und Fragelieder, und aus Hâvamâl, das auch sonst vorschwebte, ist die erste Strophe mit hereingezogen (Sn. 3: „Gâttir“ u. s. w. Sæm. 11, 1); so beweist auch eine weitere Halbstrophe (Sn. 3: „stattu“ u. s. w.), die anderwärts nicht vorkommt, noch keineswegs, daß über Gylfis Besuch in Âsgard ein eigenes Lied vorhanden war (vgl. Munch, Edda S. VIII). Daraus folgt aber nicht, daß Alles, was außer der Gewinnung Seelands von Gylfi erzählt wird, also seine widerstrebende Stellung zum Äsendienste, wie sie in Ynglingasaga und Gylfaginning sich

[1] Yngl. S. C. 5: „Mart âttuz þeir Oðinn við ok Gylfi î brögdum ok siônhverfingum, ok urðu Æsir iafnan ríkri.“ Sn. 2: [Æsir] gerðu î moti honum siônhverfingar;“ entsprechend die Überschrift: „Gylfaginning.“

[2] Sn. 2 (Arn. 34): „hann nefndist Gângleri, ok kominn af refilstigum ꝛc.“ Lex. poet. 223a: „Gangleri, qs. ambulando fessus.“ Sonst auch ein Name Odins, selbst in Grîmnismâl (Munch 31, 46; vgl. 192. Sæm. 46, 1). Sn. 24 (Arn. 84 f. 2, 265. 472a. 555b).

[3] Sn. 77: „Gengr hann þâ leið sîna braut, ok kemr î ríki sitt, ok segir þau tiðindi er hann hefir sêt ok heyrt, ok eptir honum sagði hverr maðr öðrum þessar sögur.“

erzeigt, jedes alten und echten Sagengrundes entbehre [1]. Dieſelbe fällt in den durchgehenden Gegenſatz von Dänemark und Schweden, Lethra und Upſala, Äſen und Vanen, Odin und Frey, Skiöldungen und Ynglingen. Alle Glieder dieſes Gegenſatzes, in welchem Gylfi der Vertreter Schwedens iſt, finden ſich in Ynglingaſaga; aber ihre Bedeutung iſt getrübt und ihre Ordnung verſchoben in Folge jener irrigen Grundanſicht, welche die Götter zu Prieſtern und Zauberern macht. Es wird vollkommen deutlich, daß der in Schweden herrſchende Glaube von demjenigen der Ankömmlinge aus Dänemark verſchieden war, dann aber ſich mit dieſem vertragen muſte; allein zum Glauben und Opferdienſte ſind auf keiner von beiden Seiten Götter vorhanden, eben weil dieſe in der vermeintlichen Prieſterſchaft aufgegangen ſind. Vergeblich wird damit nachgeholfen, daß letztere allmählig zu göttlicher Verehrung gelangt [2], denn es erhellt doch nicht, wem ſie ſelbſt zuvor geopfert haben ſoll. Dieſelbe Auffaſſung hat es verſchuldet, daß Krieg und Friede der Äſen mit den Vanen der Einwanderung in den Norden vorangeſtellt iſt, während darin doch nur der mythiſche Ausdruck für dasſelbe liegt, was nachher von dem vereinigten Götterdienſt in Sigtûn und Upſala berichtet wird. Der Hergang in richtiger Folge wäre hiernach dieſer: das Volk, das, vom deutſchen Feſtland kommend, ſich auf den däniſchen Inſeln anſiedelt, gibt der einen, Odinſey, den Namen ſeines Hauptgottes und gründet auf der andern, Sälund, ſeinen Königſtuhl und ſeine große Opferſtätte zu Lethra [3]; hier nimmt Skiöld, Odins Sohn, ſeinen Wohnſitz und wird der Stammvater des däniſchen Königsgeſchlechts, der Skiöldûnge [4], nach denen auch die dortige See bei den Dichtern

[1] Die Annahme eines ſolchen für die Einrahmung von Gylfaginninĝ wird dadurch unterſtützt, daß der nächſtfolgende Abſchnitt der j. Edda, Bragarâdur, in ſeiner Faſſung mit anderwärts vollkommen beglaubigten Mythen zuſammenhängt; vgl. Sn. 78 ff. mit Sæm. 52. 59 ff. Sn. 129.

[2] Yngl. S. C. 7: „enn Oðinn ok þâ höfðingja XII. blôtuðu menn, ok kölluðu goð sîn, ok trûðu â lengi siðan.“

[3] Grottas. 19: „Hleiðrar stôli.“ Sprachg. 735. Dietmar von Merſeb. I, 9. Myth. 42. 66.

[4] Yngl. S. C. 5; „er þat land kallat Sælund; þar bygði hun [Gefjon] siðan. Hennar ſêck Skiöldr son Oðins; þau biuggu at Hleiðru.“ Sn. 43 (Arn. 374): „Skiöldr hêt sonr Oðins, er Skiöldûngar eru frâ komnir, hann hafði atsetu ok rêð löndum þar sem nû er köllut Danmörk, en þâ

Meer der Skiöldünge (Skiöldünga-haf, Lex. myth. 114, Skiöldüngasaga, Yngl. S. C. 23) hieß. Wie die Dänenkönige durch Skiöld von Odin, so leiteten die Beherrscher Schwedens, die Ynglinge, deren Stuhl und Landesopfer zu Upsala war [1], ihren Ursprung von Frey, Ingvifrey, her [2] und das schwedische Volk widmete diesem Gotte seine vorzügliche Verehrung.

Es ist schon gezeigt worden, wie sehr der Freysdienst für eigenthümlich schwedisch angesehen war; der Gegensatz zum dänischen Odinsglauben scheint merkwürdig hindurch, wenn in derselben Schlacht, in welcher die Abkömmlinge Freys dem Upsalakönige zur Seite gehen, der Lethrakönig von Odin, als einem den Dänen bisher gnädigen Gotte, den Sieg erfleht und ihm dafür die Seelen der Erschlagenen zu weihen verheißt [3]. Der Austausch und die Verschmelzung der beiderlei Dienste ist darum nicht weniger beglaubigt, der ganze Mythenkreis hat sich darnach gestaltet und auch anderwärtige Zeugnisse liegen vor. Da der norwegische Königsstamm, der in Harald Schönhaar zur Einherrschaft kam, sich zu den Ynglingen zählte, wie auch Ynglingasaga dessen Reihe von Yngvifrey her und den allmählichen Zug des Geschlechts von Upsal

var kallat Gotland." Vgl. Sn. 193. Form. 14. Fornm. S. 5, 239: „Skiöld Skânûngagoð u. s. w. Goðorm Danagoð u. s. w." Von Goðormr ist sonst nichts bekannt, Schonen aber gehörte zu Dänemark in weiterem Sinne, Fornald. S. 3, 659: „Hrîngr konûngr hafði verit fylkiskonûngr î Danmörku, ok hafði hann râðit fyrir Skaun (a. Skâney)." Sprachg. 735, 2. Vgl. Myth. 146. 341.

[1] S. Ól. helg. C. 76, Heimskr. 2, 105: î Svîþioð var þat forn siðr, meðan heiðni var þar, at höfot-blôt skylldi vera at Uppsölum at Góe; skylldi þá blôta til friðar ok sigurs konûngi sînom, ok skylldo menn þangat sœkja um allt Svîavelldi. Skylldi þar þá ok vera þing allra Svîa u. s. w. Þar ero Uppsalir; þar er konûngsstôll, ok þar er Erkibiskops stôll u. s. w. (Rechtsalt. 243 ob.)

[2] Sn. Edd. 193 (Arn. 522, vgl. 2, 343): „Þessar eru ok konûnga ættir âgætar: frâ Ýngva (a. Yngvari, Yngvifrey) er Ýnglîngar eru frâ komnir; frâ Skildi î Danmörk, er Skiöldûngar eru frâ komnir. Über Yngvi und Yngvifreyr Yngl. S. C. 12. 20. Myth. 192. 320 f. 1213 u.

[3] Saxo 8, 146: „Cui [Othino Haraldus] mox supplicare obnixius cœpit, uti Danis, quibus ante clementer affuerit, supremam quoque victoriam tribuat, complementumque beneficii origini exæquaret, eidem se prostratorum manes muneris loco dedicaturam pollicitus." Vgl. 8, 157: „Othinus Danis, quos paterna semper pietate coluerat u. s. w."

bis Skringssal im norwegischen Vestfold genau verfolgt [1], so war hiedurch zugleich für die Verehrung Freys und der ihm verwandten Gottheiten der Weg nach Norwegen und von da nach Island gewiesen (vgl. Myth. 197); die eingewanderten Häuptlinge, die den großen Opfern vorstanden, und ihre Skálden, von denen sie als Freys Abkömmlinge gepriesen wurden [2], waren wohl im Stande, dem Dienste der vanischen Götter neue Stätten zu bereiten und auch im Kreise der Mythenlieder ihnen Geltung zu verschaffen. Nicht so heimisch scheinen diese Götter in Dänemark geworden zu sein. Andrerseits gibt Eirek, ein schwedischer König am Ende des 10ten Jahrhunderts, in einer Schlacht bei Upsal das dänische Heer durch Speerwurf dem Odin, in dessen Tempel er selbst sich, um den Sieg zu erlangen, dem Gotte geweiht hatte [3]; hier also hegt der Schwedenkönig gleiches Vertrauen zu Odin, wie in Bravallaschlacht der dänische; sein Gegner, gleichfalls aus schwedischem Königsstamme, hat dem Thôr um Sieg geopfert. Diese Göttereinigung

[1] Yngl. S. C. 45 bis 49 (Heimskr. 1, 55 ff.). Munch 2, 74 f.

[2] Thiodôlf, dessen Ynglingatal eben der skáldische Stammbaum und das Geschichtlied dieses schwedisch norwegischen Königsgeschlechts ist, hat wohl schon ältere Vorgänger für den Ausdruck „Freys áttúngr“ (Lex. poet. 29 a), wie er noch den Upsalakönig Adils nennt (Heimskr. 1, 42); ebenso bezeichnet Eyvind Skáldaspillir den Jarl Hákon, Griotgards Sohn (ebd. 1, 88). Wenn bei Thiodôlf ein andrer Upsalakonûng „Týs áttúngr“ (ebd. 1, 38) und ebenso bei Eyvind der Jarl Hákon Sigurds Sohn geheißen ist (ebd. 1, 178), so wird wenigstens Týr nur den Gott überhaupt bedeuten. Vgl. ob. S. 152 f.

[3] Fornm. S. 5, 245 ff. Myth. v. Thôr 191 f. Eifersucht zwischen Freys- und Odinsdienst zeigt sich jedoch in Yngl. S. C. 29 (Heimskr. I, 34): „Eptir þat kom Ön konûngr enn til Uppsala, þá var hann LX. Þá gerði hann blôt mikit, ok blêt til lánglífis sér, ok gaf Oðni son sinn, ok var hönum blôtinn u. s. w. Þá svarar Oðinn hönum, at hann skyldi æ lifa, meðan hann gæfi Oðni son sinn et tíunda hvert ár; ok þat með, at hann skyldi heiti gefa nokkuru heradi í landi sínu eptir tölu sona sinna, þeira er hann blôtaði til Oðins u. s. w. Þá átti hann einn son eptir, ok vildi hann þá blôta þeim, ok þá vildi hann gefa Oðni Uppsali, ok þau herað er þar liggja til, ok láta kalla þat tíundaland. Svíar bönnuðu hönum þat, ok varð þá ekki blôt.“ Zu Tíundaland Heimskr. 1, 46. 2, 106: „Tíundaland er best ok gôðgast byggt í Svíþiod; þangat lýtr til allt ríkit; þar ero Uppsalir, þar er konûngsstôll, ok þar er Erkibiskops stôll ok þar er viðkennðr Uppsala auðr: svá kalla Svíar eign Svía konûngs, kalla Uppsala auð;“ also recht das ursprüngliche Freysgut, ebd. 1, 15 n.

hat auf ſchwediſcher Seite ihren Träger in Gylfi; er iſt der Bekehrte des ſiegreichen Aſenglaubens; die Eroberung der Aſen in ſeinem Lande wird in Ynglingaſaga nicht als eine kriegeriſche, ſondern als eine durch übermächtigen Zauber bewirkte bezeichnet und in Gylfaginning erhält er vollſtändigen Unterricht in der bereits die Vanengötter mitumfaſſenden Aſenlehre, die er dann ſelbſt bei ſeinem Volke verbreitet.

Bei ſeinem Eintritt in Äsgards hohe Halle ſieht Gylfi drei Hochſitze, je einen über dem andern, von drei Männern beſetzt, deren Namen ihm auf Befragen ſo angegeben werden, daß der auf dem unterſten Sitze König ſei und Hár heiße, der nächſte Jafnhár und der oberſte Thridi [1], der Hohe, der Gleichhohe, der Dritte; der eigentliche Sprecher bei der Unterweiſung iſt Hár, die beiden andern tragen Weniges bei [2]. Stellt man die drei Häuptlinge, wie ſie bezeichnet werden, als Bewohner Äsgards in ihre göttliche Würde her, ſo ergeben ſich drei Hauptgötter in ihrer vollzogenen Verbindung, und dieſer Erſcheinung im Götterſaal entſpricht aufhellend noch aus geſchichtlicher Zeit die bei Adam von Bremen vorkommende Schilderung des prächtigen Upſalatempels mit den Bildſäulen Thórs, Odins und Freys [3]. Hier zwar iſt Thór der erſtgenannte, als mächtigſter in der Mitte ſitzende, dieſer Götterdreiheit [4], im Mythus dagegen iſt durchaus Odin der einheitliche Träger des Glaubensverbandes. Die Namen Hár, Jafnhár und Thridi

[1] Sn. 3 (Arn. 36): „Hann sâ 3 hâsæti, ok hvert upp frâ öðru, ok sâtu 3 menn sinn î hverju. Þâ spurði hann, hvert nafn höfðingja þeirra væri. Sâ svarar, er hann leiddi inn, at sâ er î enu neðsta hâsæti sat var konûngr, ok heitir Hár, en þar næst er heitir Jafnhár, en sâ ofarst er þriði heitir (v. er heitir þriði Hár)."

[2] Sn. 4 u. 5 u. 23 u.

[3] Adam von Bremen C. 233: „nunc de superstitione Sveonum pauca dicemus. Nobilissimum illa gens templum habet, quod Ubsola dicitur, non longe positum a Sictona civitate vel Birka. In hoc templo, quod totum ex auro paratum est, statuas trium deorum veneratur populus, ita ut potentissimus eorum Thor in medio solium habeat triclinio; hinc et inde locum possident Wodan et Fricco." (Myth. 102. Lex. myth. 320 [5]).

[4] S. die vorige Anm.: „ita ut potentissimus eorum Thor in medio solium habeat triclinio u. ſ. w." Vgl. Landn. 4, 7: „hinn almâttki âs" (Myth. 197). Sæm. 119, 40 (Munch 71, 40): „öllum meiri;" Thórs „âsmegin" (Sæm. 56, 30. Sn. 26. 51. 114) und „megingiarðar (Sn. 26); ſein Rangverhältnis zu Odin Myth. 147. 171.

ſind unverkennbarer Ausdruck der Gleichgeltung und eine ſolche kann auch für die im Heiligthum von Upſal vereinigten Götterdienſte beabſichtigt geweſen ſein; dennoch iſt ſelbſt in Gylfaginning Hár als König und Hauptſprecher unter den dreien bevorzugt [1], in Grimnismál aber werden ſämmtliche drei als Namen Odins von dieſem ſelbſt aufgezählt [2]; Hávamál, die Reden des Hohen [3], ſind demgemäß Sprüche Odins, und Thridi findet ſich bei Skálden des 10ten Jahrhunderts als Bezeichnung desſelben Gottes [4]. Odins Allgewalt ſollte durch den erweiterten Götterdienſt keinen Eintrag erleiden; das wurde von ſeinen Verehrern damit ausgedrückt, daß er ihnen nun der Hohe, Gleichhohe und Dritte mitſammen hieß. Die eddiſche Erzählung von Gylfi und den drei Hohen iſt dadurch, daß dieſe zu zauberkundigen Häuptlingen geworden ſind, in ſeltſame Widerſprüche gerathen; während dieſelben über alle Áſen- und Vanengötter Beſcheid geben, iſt ihnen das Bewuſtſein ihrer eigenen Göttlichkeit gänzlich abhanden gekommen, und indem ſie als drei verſchiedene Perſonen im Geſpräch begriffen ſind, ſagt Jafnhár unbedenklich die Strophen aus Grimnismál her, worin ſämmtliche drei Namen als dem einen Odin angehörend aufgezählt werden (Sn. 24. Arn. 84).

Das Streben nach Einheit in der Zuſammenordnung urſprünglich getrennter Götterkreiſe hat auf andrem Wege dazu geführt, daß Yngvifrey zu einem Sohne Odins geſtempelt wurde, damit durch ihn und durch zwei andre Odinsſöhne, Skiöld und Säming, die vornehmſten ſchwediſchen, däniſchen und norwegiſchen Herrſchergeſchlechter in dem einen Stammvater Odin zuſammenliefen [5]; dem widerſpricht jedoch die

[1] Sn. 2 f. (Arn. 34 f.): [Gylfi] „spurði hverr höllina ætti. Hann svarar, at þat var konúngr þeirra u. ſ. w. Konúngr, ok heitir Hár u. ſ. w.“

[2] Sæm. 46, 46. 49; übrigens ſind die drei Namen hier nicht unmittelbar, ſondern je mit anreimenden zuſammengeſtellt.

[3] Das Verhältnis dieſes und der ihm angereihten Spruchlieder zum Rahmen von Gylfaginning wird noch beſonders zur Sprache kommen.

[4] Bei Hallfröd, Sn. 96. Arn. 236, der die Erde „biðkván þriðja“ (Thridio ambitam) nennt; bei Eilif in Þórsdrápa, Sn. 115 b. Arn. 292, wo „setr þriðja“, Odins Wohnſitz, zur Bezeichnung Ásgards dient.

[5] Sn. Form. 14 ff. 211: „Burir eru Oðins u. ſ. w. Skiöldr, Ýngvifreyr u. ſ. w. Sæmingr“. Über den letzten noch Ýngl. S. C. 9; vgl. Form. Heimskr. 1, 2. Fornald. S. 3, 519. Afzelius, Sv. Folkets Sago-Häfder

ganze Götterlehre, und auch Ynglingasaga enthält sich der verwandtschaftlichen Anknüpfung Freys an Odin, obgleich ihr dieser vor den Vanen Gewalthaber in Schweden ist.

Das heidnische Götterwesen gestaltet sich überall nach der Art des Volkes und der Beschaffenheit des Landes. Um den Hielmar- und Mälarsee breitet sich eine große Ebene mit dem fruchtbarsten Getraideboden (Geijer 25. Arndt 64. 115 ob.); dort war auch schon in alter Zeit das bestgebaute Land mit Upsala und dem Königsstuhl, es war königliches Eigen und hieß Upsalagut [1]; nach Ynglingasaga ist dieses von Frey selbst zu dem großen Tempel, den er dort erhob, gestiftet worden [2]; auch die Schatzungen, die er, wie schon sein Vater Niörd, auferlegt, und jene, die das Volk noch zu den Fenstern seines Grabhügels, in Gold, Silber und Erz, hineingeboten haben soll [3], zeugen für die Vorstellung von dem Reichthum der über den Tempel und auf dem Herrscherstuhl zugleich waltenden Upsalkönige, deren einer von Thiodolf bezeichnend

1, 43. S. Ol. k. ens helga, Christ. 1853, S. 2: „til Sæmings er sagt er at veri Ingunarfreys son Niarðar (sonar)." Fornm. S. 11, 412 f.: „Til Oðins telja margir menn ættir sînar. Hann skipaði sonum sînum til landa, ok gerði höfðingja. Einn af sonum hans er nefndr Skiöldr, sâ er land tôk ser, þat er nû heitir Danmörk. En þâ voru þessi lönd, er Asîamenn bygðu, köllud Goðlönd, en fölkið Goðþiod. Þar voru sett endimörk milli Skialdar ok Îngifreyrs, bröður hans, er þat rîki bygði, er nû kalla menn Svîarîki." Vgl. Fornald. S. 2, 12. Geijer, Schwedische Urgeschichte 395 f. (Tab. II zu S. 378). Mythologie 199. Munch I, 12. 29.

[1] S. Ôl. helg. C. 76. Heimskr. 2, 106: „Tîundaland er best ok göfgast byggt î Svîþioð; þangat lŷtr til allt rîkit; þar ero Uppsalir; þar er konungsstôl, ok þar er Erkibiskops stôll ok þar er viðkenndr Uppsala auðr: svâ kalla Svîar eign Svîa konûngs, kalla Uppsala auð."

[2] Yngl. S. C. 12: „Freyr tôk þâ við rîki eptir Niörð; var hann kalladr dröttinn yfir Svîum, ok tôk skattgiafir af þeim; hann var vinsæll ok ârsæll sem faðir hans. Freyr reisti at Uppsölum hof mikit, ok setti þar höfutstað sinn; lagði þar til allar skylldir sînar, lönd ok lausan eyri: þâ hôfz Uppsala auðr, ok hefir halldiz æ siðan."

[3] Yngl. S. C. 11: „tôk hann [Niörðr] þâ skattgiafir af þeim." C. 12: „Freyr tôk skattgiafir af þeim u. s. w. Enn er Freyr var dauðr, bâru þeir hann leyniliga î hauginn u. s. w. Enn skatt öllum hêlltu þeir î hauginn, î ein glugg gullinu, enn î annann silfrinu, î hinn þriðja eirpennîngum."

Wächter des Weihgeſtells genannt wird [1]. Es macht ſich im Allgemeinen bemerkbar, daß die vaniſchen Götter, hauptſächlich Frey, vor andern eines reich und manigfach in Tempelbau, Prieſterweſen, Umfahrt, Bildern, Opfern, Weihungen, Gelübden, ausgeſtalteten Dienſtes genoſſen. Freundliche, wohlthätige Mächte luden zu heitrer, dankbarer Feier ein und ihre eigenen Segnungen, die Erträgniſſe der unter ihrem beſondern Schutze ſtehenden Gebiete, gaben bereite Mittel zu all dieſem heiligen Rüſtwerk. Von den lebendigen Wahrzeichen des fetten Weidelandes, den Freysroſſen, den geweihten Kühen, Stieren, Gelübdebern, iſt bereits gehandelt worden (S. 156 ff.); „Freys goði“ und „Fröblot“, Freys Prieſter und Opfer, ſind bekannte Ausdrücke [2]; heiliger Stätten gedenken ſchon die Mythenlieder mit beſondrem Bezug auf göttliche Vanen: nach Vafthrûdnismâl gebietet Niörd über zahlreiche Tempel- und Opferſtätten, eine hochgezimmerte hat er auch nach Grîmnismâl, im Hyndlaliede rühmt Freyja das ſteingehäufte, mit Opferblut verglaste Heiligthum, das Ottar gläubig ihr errichtet hat [3]. Dem

[1] Yngl. S. C. 24 (Heimskr. I, 29): „vörðr vestalls.“ Geijer 250. Thôr und Frey ſind, wenn auch beiderſeits landſegnende Götter, doch nach Charakter und Erſcheinung gänzlich verſchiedene Weſen; man muß ſie getrennt halten, wenn man nicht überhaupt die lebendige Geſtaltung in der nordiſchen Mythologie zerblaſen will.

[2] Hrafnkels S. 4: „En þâ er Hrafnkell hafði land numit at Aðalbôli, þâ efldi hann blôt mikit; Hrafnkell lêt göra hof mikit. Hrafnkell elskaði ekki annat goð meir enn Frey, ok hânum gaf hann alla hina beztu gripi sîna hâlfa við sik. Hrafnkell byggði allan dalinn, ok gaf mönnum lönd, en vildi þô vera yfirmaðr þeirra, ok tôk goðorð yfir þeim. Við þetta var lengt nafn hans, ok kallaðr Freysgoði u. ſ. w.“ (Ebd. 5 folgt die Weihung des Roſſes Freyfaxis, um das ſich gröſtentheils die Saga bewegt.) „Þorðr Freys goði (Landn. 4, 10. Nialss. C. 96), „Freysgyðlîngar“ (Landn. 4, 13), Myth. 197. Sög. af Gîsla Sûrssyni, Kiöbh. 1849, 27: „Þorgrîmr ætlaðe at hafa haustboð at vetrnôttum ok fagna vetri ok blôta Frey“ (auch ebd. 111). Saxo I, 16: „[Hadingus] propitiandorum numinum gratia, Frö deo rem divinam furvis hostiis fecit u. ſ. w. Vgl. oben S. 169, Anm. 1.

[3] Sæm. 36, 38 (Munch 25, 38): „hofum ok hörgum hann [Niörðr] ræðr hunnmörgum (Gr. 2, 959).“ 42, 16 (Munch 29, 16): „Nôatûn eru en elliptu, en þar Niörðr hefir sèr um görva sali: manna þengill enn meinsvani hâtimbruðum hörgi ræðr.“ 114, 10 (Munch 68, 10): „Hörg hann mer [Freyju] gerði hlaðinn steinum, nû er griot þat at gleri vorðit, rauð hann î nŷju nauta blôði, æ trûði Ôttar â âsynjur.“

Freysdienſte gewidmete Gotteshäuſer finden ſich bei den Einwanderern in Island[1]; aber die Mutterkirche, von der dieſer Dienſt ausgegangen war, der reiche Tempel zu Upſala, galt fortwährend für die bedeutendſte und glänzendſte Opferſtätte in Nordlanden[2] und die Feſte wurden dort

[1] Vatnsd. S. (Lex. myth. 97 f.) Vîga Glûms S. C. 9 (Marcuss. 199): „aadur Þorkell foor aa brott fraa Þveraa, Þa geck hañ til Hofs Freys, og leiddi Þaangad Uxa gamlañ, og mællti svo: Freyr, segir hañ, er leingi hefur Fultrwi miñ verid, og margar Geafir af mier Þeigid, og vel launad: Nu gef eg Þier Uxa Þeñañ til Þess, at Gluumur fari ei Onaudugari af Þveraar-Landi, eñ eg fer nu, og laattu siaa nockrar Jardteiknir, hvört Þu Þiggur edur ei: Eñ Uxanum braa svo vid, ad hañ kvad vid haat og fell nidur daudur, og Þookti vel hafa vid laatid, og var honum nu Hughægra, er hönum Þookti sem Þeigid mundi Heitid: Foor sijdañ Nord ur til Mij-Vatns og bioo Þar, og er hañ ur Söguñi.“ Ebd. C. 26, S. 233: „eñ aadur Glwmur reid heimañ, dreymdi hañ, ad margir Meñ væri komnir Þar til Þveaar ad hitta Frey, og Þooktist hañ seaa margt Maña aa Eyrunum vid Ana, en Freyr, sat aa Stooli: Hañ Þooktist spyria hvörier Þar væri komnir? Þeir segia: Þetta eru Frændur Þijnir Frammlidnir, og bidium vier Frey, ad Þu siert ei brott færdur af Þveraar-Landi, og tiaair ecki, og svarar Freyr stutt og Reidulega, og miñst nu aa Veg-Geöf Þorkels ens Haafa: Hañ vaknadi vid Þetta, og lest Glwmur verr vera vid Frey alla Tijma.“ Hrafnk. S. 4: „hof mikit“ u. ſ. w. (ſ. ob. S. 179, Anm. 2). 23: „goðahûs u. ſ. w.“ 24: „hofit.“

[2] S. Ragn. Loðbr. C. 8 (Fornald. S. 1, 254): „at Uppsölum voru blôt svâ mikil î Þann tîma, at hvergi hafa verit meiri â Nordrlöndum.“ Fornm. S. 4, 154 (Myth. 38): Hauptblôt zu Upſal. Yngl. S. C. 18 (Heimskr. 1, 21): „Þâ efldo Svîar blôt stôr at Uppsölum.“ Ebd. C. 38 (1, 46): „Þar eru Uppsalir; Þar er allra Svîa Þîng; voro Þar Þâ blôt mikil u. ſ. w. Þeir efldu til sveina leiks u. ſ. w. ok er Þeir lekuz viðr u. ſ. w.“ Vîga Glûms S. C. 19 (Marcuss. 218): „hann [Vijgfws] maatti ei heima vera fyri Helgi Stadarins, og var hañ ad Uppsölum laungum, og ætludu Meñ ad hañ munde i öðrum Fioordungum Landsins, og villdi hañ ei Utañ fara ad Þvi Maale, vard hañ Þa Alsekur, og helldur Glwmur hañ aa Laun; Eñ Þvi skylldu ei seker Meñ Þar vera, ad Freyr leyfdi ei, er Hof Þat aatti er Þar var, foor Þvi fram 6 Vetur.“ Yngl. S. C. 5 (Heimskr. 1, 10): „Oðinn tôk ser bûstað við lauginn, Þar sem nû eru kallaðar fornar Sigtûnir, ok gerði Þar mikit hof ok blôt, eptir siðvenju Âsana. Hann eignaðiz Þar lönd svâ vîtt, sem hann lêt heita Sigtûnir: hann gaf bûstaði hofgoðunum; Niörðr bió î Nôatûnum; enn Freyr at Uppsölum u. ſ. w. Þôr â Þrûðvângi u. ſ. w. (vgl. C. 12, S. 15: „Freyr reisti at Uppsölum hof mikit u. ſ. w.) Fornm. S. V, 245 (Styrbiörn, Sagabibl. 2, 142; vgl. Geijer 232).

ſo üppig begangen, daß der ſtrenge Starkad, nachdem er ſieben Jahre bei den Söhnen Frös geraſtet hatte, dieſe verließ, weil ihn zur Zeit der Opfer in Upſala, die weibiſchen Tänze, die Spiele der Gaukler und die klingelnden Schellen anwiderten [1]. Skiringsſal in Veſtfold, das Heiligthum und die Gruft der norwegiſchen Ynglinge, Opferſtätte Südnorwegens und altbekannter Seehafen, erſcheint als ein Abglanz des Stammtempels in Upſal. Ein ſolches Einleben der vaniſchen Gottheiten in Schweden beweiſt jedoch nicht, daß dieſelben auch urſprünglich aus dieſem engeren Kreiſe hervorgegangen ſeien, wenn auch dort die vollſte Ausbildung ihres Dienſtes und von da aus die weitere Verbreitung desſelben im Norden ſtattgefunden hat. Zwar ſchildert ſchon Tacitus die Suionen als ein mit Schiffen wohl verſehenes, auf Reichthum haltendes, unter einheitlicher Königsgewalt ſtehendes und durch das Meer vor plötzlichen Einfällen befriedetes, darum die Waffen für gewöhnlich unter Verſchluß haltendes Volk [2]; aber bei demſelben Schriftſteller zeigt ſich auf der Schweden gegenüberliegenden Oſtſeeküſte die allerfrüheſte Spur eines Freyjacultes; von den Suionen geht er auf das rechte Ufer des ſueviſchen Meeres über und findet dort bei den

Saxo I, 12 f.: „Ea tempestate, cum Othinus quidam Europa tota falso divinitatis titulo censeretur, apud Upsalam tamen crebriorem diversandi usum habebat, eamque sive ob incolarum inertiam, sive locorum amœnitatem, singulari quadam habitationis consuetudine dignabatur.“ 7, 137 f.: „conciliandæ ei [Gurithæ] fœcunditatis gratia Upsalam petit u. ſ. w. oraculo paruit u. ſ. w. Othini, cujus oraculo editus videbatur [Haraldus Hyldetand] u. ſ. w.“

[1] Saxo 6, 104: „Starcatherus u. ſ. w. Sveonum fines ingreditur. Ubi cum filiis Frö [vgl. 8, 144: „Frö dei necessarii et fidissimi numinum arbitri“] u. ſ. w. ab his tandem ad Haconem Daniæ tyrannum se contulit: quod apud Upsalam sacrificiorum tempore constitutus, effœminatos corporum motus scenicosque mimorum plausus ac mollia nolarum crepitacula fastidiret.“

[2] Germ. C. 44: „Suionum hinc civitates, ipso in oceano, præter viros armaque classibus valent u. ſ. w. Est apud illos et opibus honos, eoque unus imperitat u. ſ. w. Nec arma, ut apud ceteros Germanos, in promiscuo, sed clausa sub custode et quidem servo: quia subitos hostium incursus prohibet oceanus u. ſ. w. regia utilitas u. ſ. w.“ Selbſt Frey hat ſein Schwert hingegeben, allerdings unter andern Umſtänden, Sæm. 65, 42. 82, 8 f. 84, 23. 25. Sn. 40 f. Vgl. noch Jornandes S. 65 f.

Völkern der Äſtier, denen er, wenn auch ihre Sprache der britanniſchen näher komme, doch ſueviſche Gebräuche beimißt, einen Dienſt der Göttermutter, zu deſſen Zeichen Eberbilder getragen werden, die ſtatt der Waffen und jedes andern Schutzes dem Verehrer der Göttin auch unter Feinden Sicherheit gewähren. Das erinnert nun lebhaft an den Helmeber, von dem Freyja im Hyndlaliede ſpricht, und wenn Tacitus weiter bemerkt, daß die Äſtier Korn und andere Früchte mit mehr Geduld, als ſonſt die hierin trägen Germanen, bauen, ſo iſt auch die natürliche Grundlage des Vanendienſtes gegeben. Er fügt noch hinzu, ſie durchſuchen auch das Meer und ſie allein von allen ſammeln den Bernſtein, den ſie (mit deutſchem Worte) Gleſum nennen, in den Untiefen und am Ufer ſelbſt [1]. Welchen Bezug auf Freyja auch dieſes eſtniſche Bernſteinſammeln geſtatte, mag einfach die nachfolgende Zuſammenſtellung ergeben. (Schon bei Plin. 37, 2: Guttones. Zeuß 135. Sprachg. 717. 720 ob., Lucä 87 f. 97.) Zur Zeit der Völkerwanderung ſind die Äſten, die den langgeſtreckten Strand des germaniſchen Meeres innehaben, dem großen oſtgothiſchen Reiche des Amalers Ermanarich einverleibt und ſie werden von Jornandes, der dieſe Nachricht gibt, ein durchaus friedlicher Menſchenſchlag genannt [2]; dieſer Verband ſcheint

[1] Germ. C. 45: „Ergo jam dextro suevici maris litore Æstiorum gentes alluuntur, quibus ritus habitusque Suevorum, lingua britannicæ propior. Matrem deum venerantur, insigne superstitionis formas aprorum gestant: id pro armis omniumque tutela securum deæ cultorem etiam inter hostes præstat. Rarus ferri, frequens fustium usus. Frumenta ceterosque fructus patientius quam pro solita Germanorum inertia laborant, sed et mare scrutantur, ac soli omnium succinum, quod ipsi glesum vocant, inter vada atque in litore legunt.“ Die Gründe für das Germanenthum der Äſtier zur Römerzeit Sprachg. 717 ff. 724 u.; über glêsum insbeſondre ebd. 718 f. Gr. 1 (3) 58*. (Glæsisvellir? Ein Ring Glæsir Fornald. S. 2, 390.)

[2] Jornandes S. 100: „Ermanaricus, nobilissimus Amalorum, in regno successit, qui multas et bellicosissimas arctoi gentes perdomuit suisque parere legibus fecit.“ S. 102 (Zeuß S. 667 f.): „Æstorum quoque similiter nationem, qui longissimam ripam oceani germanici insident, idem ipse prudentiæ virtute subegit omnibusque Scythiæ et Germaniæ nationibus ac si propriis laboribus imperavit.“ S. 70 (Zeuß S. 668): „post quos [Vidivarios] ripam oceani item Æsti tenent, pacatum hominum genus omnino.“ Aſchbach 22 f.

noch über hundert Jahre ſpäter (Ermanrich ſtarb 376, Theodorich 526) darin nachzuwirken, daß Theoderich, der Oſtgothenkönig in Italien, auch vom Amalerſtamme, von den fernen Ufern der Oſtſee durch eine Geſandtſchaft der Äſten mit einer Sendung herrlichen Bernſteins beſchenkt wird, eines Stoffes, deſſen zarte Durchſichtigkeit, wechſelndes und funkelndes Farbenſpiel der gelehrte Verfaſſer des Dankſchreibens redneriſch anrühmt[1]. Von einem reichen Schatze Ermanrichs gibt es zweierlei nördliche Überlieferungen: Saxo, der ihn nach ſeiner Gewohnheit den däniſchen Königen beizählt und ſelbſt über Schweden herrſchen läßt, weiß davon, daß derſelbe durch Beſiegung vieler Völker, worunter, außer den Slaven, auch Sembonen und Cureten, alſo äſtiſche in Samland und Kurland genannt werden, ſich mit großer Beute bereichert und zu Sicherung derſelben auf einem hohen Fels ein feſtes und prächtiges Gebäude mit Thoren nach den vier Himmelsgegenden errichtet und dahin ſeinen ganzen Schatz gebracht habe[2]; ſodann im

[1] Cassiod. var. 5, 2 (S. 262 f.): „Hæstis Theod. rex u. ſ. w. legatis vestris venientibus, grande vos studium notitiæ nostræ habuisse cognovimus, ut in oceani litoribus constituti, cum nostra mente jungamini u. ſ. w. indicamus succina, quæ a vobis per harum portitores directa sunt, grato animo fuisse suscepta, quæ ad vos oceani unda descendens, hanc levissimam substantiam, sicut et vestrorum relatio continebat, exportat; sed unde veniat, incognitum vos habere dixerunt, quam ante omnes homines patria vestra offerente suscipitis.“ Folgt Belehrung aus Tacitus, dabei: „fit enim sudatile metallum teneritudo perspicua, modo croceo colore rubens, modo flammæ claritate pinguescens u. ſ. w. requirite nos sæpius per vias, quas amor vester aperuit.“ (Zeuß S. 667. Maſcou 1, 243 f.)

[2] Saxo VIII, 155: „Jarmericum Suetia potiri contigit. Qui quum duarum gentium imperio fungeretur, auctæ dominationis fiducia Sclavos prælio tentat u. ſ. w. Inde profectus Sembonum, Curetum compluriumque orientis gentium cladem exercuit.“ 156: „Jarmericus itaque tot gentium manubiis locupletatus, ut tutum prædæ domicilium compararet, in editissima rupe mirifico opere ædem molitur. Aggerem collatis glebis extruit, fundamentum crebris conjicit saxis, ima vallo, tricliniis media summa propugnaculis cinxit. Secus undique juges excubias fixit. Quatuor portæ magnitudine præstantes a totidem plagis irrestrictos aditus dabant. In hujus domus magnificentiam omnem opum suarum apparatum congessit.“ 157: „Fulgentes auro cetræ circumpensique clypei supremum ædis ambitum adornabant.“ Plin. hist. nat. 37, XI, 1 (B. V, 400): „Pytheas Guttonibus Germaniæ genti accoli æstuarium Oceani, Mentonomon

angelsächsischen Liede verehrt die Dänenkönigin dem Helden Beowulf einen großen Halsreif, den kostbarsten, seit Hâma (der deutsche Heime) forttrug zur glänzenden Burg den Brustschmuck der Brosinge (Brosingamene), mit Kleinoden und Schatzgefäßen, vor Ermanrichs Nachstellungen fliehend [1]. Die Form Brosinga gen. pl. weist auf einen Herren- oder Volksstamm, nach welchem das Hauptkleinod in Ermanrichs Schatze benannt ist, ähnlicher Weise wie altn. hodd (Gr. 3, 452), arfr Niflunga (Sæm. 247, 28. 245, 11. 248, 29), mhd. „hort der Niblunge" (Nib. 717, 3), „der Nibelunge hort" (Reinh. 662. Heldens. 171. 282), „der Ymelunge hort" = Amelunge h. (Man. 2, 169[b]. 176[b], bei v. d. Hagen 2, 241[a]. 251[b]: „Nibelunge", jedoch bloße Conjectur laut 3, 703[a], XI. 704[b], 15; vgl. Myth. 933. Zeitschr. 6, 157), „daz Harlunge golt" (Dietr. Fl. 7835, ebd. 7833: „von golde und von gestein(e)"; vgl. Beow. 2416: „eorclanstánas", Nib. 93), die zwei letzten Stellen auch auf Ermanrich bezüglich; Brosinge kommen zwar sonst nirgends vor, hingegen ist darüber niemand zweifelhaft, daß „Brosinga mene" und das altn. „men Brîsinga", „Brîsinga men", jener Brustschmuck der Freyja (Sæm. 72, 15. 17. 21, woselbst „ið mikla men Br." dem

nomine, spatio stadiorum sex millium: ab hoc diei navigatione insulam abesse Abalum: illuc vere fluctibus advehi (succinum), et esse concreti maris purgamentum: incolas pro ligno ad iguem uti eo, proximisque Teutonis vendere." Tac. Germ. 43: „Trans Lygios Gotones regnantur, paulo jam adductius, quam ceteræ Germanorum gentes, nondum tamen supra libertatem u. s. w." Über die Guttonen als Gothen s. Zeuß S. 134 ff. Sprachg. 721 f.)

[1] Beowulf 2391 ff.: „healsbeága mæst þâra þe ic on foldan (ge)frägen häbbe; nænigne ic undor sweg(le) sêlran hŷrde hordmâdmum häleða, syddan Hâma ätwäg tô herebŷrhtan (b)yrig Brôsinga mene; sigle and sincfät; searonîdas fealh [l. fleáh] Eormenrîces; geceás êcne ræd." (Vgl. Leos Beow. 89. 101. Ettmüllers Beow. 1209 ff. 2187 ff. Ettmüllers Lexicon 636: „herebyrhtan (l. þære byrhtan)." Heldens. 17. Bouterw. Gl. 69: „fleón, fugere; præt. sg. 1. fleáh;" Ettmüllers Lex. 362; vgl. Hildebr. L. 6: „flôh her Ôtachres nîd." Ettmüllers Lex. 636: „sigel sol, lunula, monile;" vgl. Andr. 96, 50. Bout. Gl. 251 u. Ettmüllers Lex. 218: „mene, -es, m. monile, lunula." Gr. III, 453 f. Hél. 52, 7 f.: „helag hals mèni," n. Ettmüller Lex. 630: „searonið, -es, m. malitia dolosa." Bout. Gl. 222: „nið m.; pl. acc. nîþas." Weitere, deutsche Stellen über Ermenrichs Schatz Heldens. 188, 284. Rein. [B. 1, C. 28; vgl. C. 24, Z. 2139. C. 35, Z. 2934. P.]: „Gy werden dar finden ok de krone, de Emerik drog in synen dagen."

„healsbeága mæst, Beow. 2391 entſpricht, vgl. Sæm. 72, 18: „â briosti breiða steina“, Sn. 37. 105 f. 119[1]) zuſammengehören, obgleich die Laute ſich nicht völlig vertragen wollen (Gr. 3, 453 f. Myth. 283). Der Anſpruch in dieſer Hinſicht iſt weniger ſtreng bei Wörtern, die einer fremden Sprache entliehen ſind, und damit wird es zuläßig, die ermittelte ſlawiſche Geſammtbenennung des Eſtenſtammes hier beizuziehen, welche Prus, Pruſi lautet, dann gleichen Schrittes mit Ros, dem alten Ruſſennamen, im Latein zu Prussi, mhd., nicht lautgenau, zu Priuzen, wie Ros zu Russi unde Riuzen, geworden iſt (Wackern. Leſeb. 743, S. Eliſab.: „Ungere unde Riuzen, Saſſen unde Priuzen“), mit räumlicher Beſchränkung auf das altpreußiſche Land (Zeuß S. 670 f. 674); in angelſächſiſcher und nordiſcher Dichtung gab es für den fremdartigen Namen kein ſicheres Lautgefühl, aber der ſtammbezeichnenden Ableitung mit -ing wurde Prus unterworfen, Pruſi wurden agſ. Broſingas, altn. Brýſingar, wie es auch einfacheren deutſchen Volksnamen ergangen iſt, ſo daß z. B. Chauci und Heruli der älteren Geſchichtſchreiber im agſ. Wanderersliede als Hócingas und Herelingas wiedergefunden werden (Sprachg. 674. 472)[2].

Ein Schmuck nun, der nach den Bewohnern der eſtniſch-preußiſchen Bernſteinküſte benannt iſt, muß doch wohl von dem Stoffe ſein, der allein jenen Volksſtamm, dem er eigenthümlich angehört, ſchon den Griechen, Römern und Gothen merkwürdig gemacht hat, alſo ein Bernſteinſchmuck. Zu Ermanrich und ſeinem Hort iſt die nähere Beziehung eines ſolchen Schmuckes bereits nachgewieſen, das Beowulfslied bezeichnet auch den großen Halsreif, der mit Ermanrichs Broſingamene verglichen wird, als edle Steine[3]. An Freya bietet ſich gleichfalls mehrfache Anknüpfung; neben dem Dienſte der Göttermutter bei den Äſtiern konnte doch auch in Schweden das glänzende Erzeugnis der Küſte gegen-

[1] Sn. 121a. Arn. 312: „Brísings, goða dísi girði Þiofr.“

[2] Sollte ein ähnliches Schwanken, wie in Brísingar, Priuzen, den Hort der Amelunge gar zu den Brisigavi und in den mons Brisiacus (Bürlenberg) gebracht haben? Sn. 121a. Arn. 312: „Brísings dísi.“ [Anders Bouterwek in Haupts Zeitſchr. 11, 90.]

[3] Beow. 2416: „eorc(l)anstánas.“ Vgl. Ettmüllers Lex. 26 f. Gr. II, 629 f. 164 f. Myth. 1167. (Sæm. 213, 18: „eða væri biartr steinn â band dreginn, iarknasteinn, yfir ödlingum;“ vgl. Sæm. 72, 21 [Hamarsheimt 19. K.]: „bundo Þeir Þór Þá enu mikla meni Brísinga.“)

über nicht unbekannt sein; vor Allem aber kommen zu dem sprechenden Namen des Freyjaschmuckes sehr bedeutsame mythische Anzeigen: als Braut verkleidet, wird Thôr mit dem großen Halsschmuck der Brisinge gebunden, da läßt man ihm auf die Brust breite Steine fallen (Sæm. 72, 21: „â briosti breida steina“); um Brisingamen streitet sich Heimdall mit Loki, der das Kleinod gestohlen, bei den Klippen Vagasker und Singastein [1] und beide haben sich zu diesem Kampf in Seehunde verwandelt; das Kleinod selbst aber bezeichnet der Skalde, der hievon gesungen, als „glänzende Meerniere“ [2], auch wird Heimdall von daher Durchsucher jener Seeklippen genannt [3]. Durch den Halsschmuck von Bernstein wird aber Freyja noch nicht im eigentlichen Sinne zur Pflegerin dieses Meersteins und seiner Ausbeutung, sie ist eine schöne, geschmückte Göttin, ihre Töchter heißen Hnoss und Gersemi, beides wörtlich Kleinode [4], und wenn sie selbst mit dem glanzvollen Gesteine geziert ist, das in der Zeit und Gegend ihrer Verehrung ein beliebter

[1] Singö, Insel an der Küste unweit Upsala.

[2] Vgl. Myth. 405: die Koralle „marmennils smiði.“ Biörn II, 65a.

[3] Sn. 104: „mensœkir Freyju.“ Sn. 105 (Arn. 264): „Heimdallr u. s. w. hann er ok tilsœkir Vâgaskers ok Singasteins (vgl. Germ. C. 45: „sed et mare scrutantur“): þâ deildi hann við Loka um Brisingamen. Ulfr Uggason kvað î Hûsdrâpu lânga stund eptir þeirri frâsögu; er þess þar getið er þeir voru î sela líkjum.“ 106 (Arn. 268): „Hvernig skal kenna Loka? Svâ at kalla u. s. w. þiofr u. s. w. Brisingamens u. s. w. þrætu dôlgr Heimdalar u. s. w. Svâ sem hêr segir Ulfr Uggason: u. s. w. at Singasteini u. s. w. hafnýra fögru u. s. w. Arn. 269: „prior potitur [Heimd.] splendido pelagi globulo.“ Oken I, 313: [Bernstein] „stumpfeckige, rundliche Stücke und Körner u. s. w.“ Die gänzlich abweichende Erzählung von Freyjas Goldschmuck in Sörla þâttr (Fornald. S. I, 391 ff., auch Sn. 355 ff.) kann hier unerörtert gelassen werden. Freyjas Goldweinen auch auf den Bernstein zu beziehen, wie nach griechischer Fabel die Thränen der Heliaden oder des Apollon in solchen verwandelt wurden, ist nicht zulässig, da das Thränengold sich nirgends mit dem Brisingschmucke berührt. Vgl. Fischarts Geschichtsklitt. 223, unter den Kindergebräuchen: „weinet kein Gold, ließ Nacht vnd Tag werden.“ Sn. Arn. 636, 102: „Rînar röf“ („electrum Rheni“ Gold). Vgl. Kalevala 2, 94 f.

[4] Sn. 37 (Arn. 114; vgl. 2, 274): „dôttir þeirra heitir Hnoss; hon er svâ fögr, at af hennar nafni eru hnossir kalladar þat er fagr er ok gersimligt.“ (Hnoss f. cimelium; gersemi f. res pretiosissima.) Yngl. S. C. 13: „dœttr hennar hêtu Hnoss ok Gersimi; þær voru fagrar miök: af þeirra nafni eru svâ kalladir hinir dŷrstu gripir.“ Vgl. Lex. myth. 78*****.

und hochgehaltener Beſitz war, ſo gehört das zu ihrer ganzen leuchtenden Erſcheinung, es war damit gewiſs auch irgend eine Beſonderheit ihres Waltens im Lichte gemeint und die dahin einſchlagenden Mythen muſten im gleichen Bilde gehalten ſein [1].

[1] Ich habe nicht auch die ſueviſche Terra mater, Germ. C. 40, in den Kreis der Vanengötter gezogen. Auf Grund der in den Handſchriften vorherrſchenden Lesart „Nerthum“ wird in dieſem Namen eine weibliche Niörd gefunden, wie neben Freyr eine Freyja ſteht; Freyr ſelbſt wird ſeinem Vater Niörd, die Gaſtfahrt der Prieſterin mit der Bildſäule Freys (Fornm. S. 2, 73 ff.) dem feſtlichen Umzuge der Nerthus gleichgeſetzt, auch die äſtiſche Mater deûm mit den Eberbildern auf einen weiblichen Freyr, d. h. auf Freyja bezogen, ſo daß mittelbar Terra mater und Mater deûm zuſammenfallen (Myth. 230 f. 193 f. 197 f. vgl. 199*). Nun gehen aber die Handſchriften der Germania nicht über das 15te Jahrhundert hinauf und in vieren aus dieſem Jahrhundert (Rb und W auf Pergament, Rf und V Papier) begegnen die Lesarten: Nehertum, Ne hertum, herthum; man kann durch eine Stufenreihe von Varianten verfolgen, wie aus „in commune Herthum“ erſt, mit fehlerhaft wiederholtem -ne, „in commune Nehertum,“ dann aus dieſem das jetzt angenommene „Nerthum“ geworden iſt (ſ. die Lesarten bei Maßmann 118, der früher ſelbſt dieſen Hergang aufgewieſen hat, Anzeig. 3, 216). Dann iſt die altrömiſche Terra Mater, Tellus Mater, entſchieden die perſönlich gefaßte Erde, darum bei Gelübden zugleich mit den Unterirdiſchen angerufen und mit Händen berührt (Liv. 8, 6: „diis Manibus matrique Terræ“; 8, 9: „diis Manibus Tellurique“; 10, 28: „Telluri ac diis manibus“; Macrob. Saturnal. 3, 9: „Tellus Mater u. ſ. w. Cum Tellurem dicit, manibus terram tangit“; ebd. 1, 10: „terram Opem, cujus ope humanæ vitæ alimenta quæruntur. Huic deæ sedentes vota concipiunt, terramque de industria tangunt, demonstrantes, et ipsam matrem esse terram mortalibus appetendam“; vgl. ebd. 1, 12); ihr entſprechen alſo nicht die Vanengötter, die über Wind und Wetter gebieten, ſondern die altn. Jörd, deren Halsſchmuck der grüne Raſen iſt („Jarðar men“, Myth. 609), die agſ. Eorðe, die zur Weihe der aus dem Acker geſchnittenen Raſenſtücke angerufen wird (Myth. 1186: „Eorðan ic bidde.“ Erce, Eorðan môdor“); ahd. ërda, aſ. örtha, daneben ein ſinnverwandtes. Masc. ahd. hërd, mhd. hërt, agſ. heorð, ſchweizeriſch Herd: Erdreich, Land, Boden, worüber Graff 4, 1026 f. Benecke 1, 671. Ettmüllers Lex. 461, vgl. 29. Schmeller 2, 236. Stalder 2, 38 f. Gr. 2, 62. 1, 666. 2, 227; vgl. 2, 62. 3, 352. 379. 432. Myth. 229. Sprachg. S. 55). Bei der Freysfahrt wird beſonders die während der Gegenwart des Gottes wunderbar freundlich gewordene Witterung als Gewähr eines guten Jahres angeſehen („var ok veðrâtta blîð, ok allir lutir svâ árvænir, at engi maðr mundi slîkt“) und damit iſt eben an der Stelle, die ihn mit der Terra mater gleichſetzen ſoll, ſein Walten im Luftgebiete, ſeine

Nach dieſen Bemerkungen über das Weſen der Vanen und ihr Verhältnis zu den Äſen kann der beſondern Sage vom Austauſch der Geiſel nähergerückt werden, welche ſelbſt wieder den Übergang zu derjenigen vom Dichtertranke bildet.

## 3. Hönir und Mimir.

Wenn es überhaupt ſachgemäß erſcheint, jeden zur Erklärung vorliegenden Mythus vorzugsweiſe aus demjenigen Lebens- und Gedankenkreiſe zu deuten, dem er ausgeſprochen oder doch im Allgemeinen erkennbar angehört, ſo weiſt eine Fabel, die nach ausdrücklicher Verſicherung den Urſprung der Dichtkunſt darzulegen beſtimmt und von den Dichtern ſelbſt überall in dieſem Sinne genommen iſt, natürlich darauf, das Verſtändnis ihrer Sinnbilder in dem Gebiete zu ſuchen, in welchem es ſich um den erregten Geiſt, um Sprache, Versbau und Geſang handelt. Dieſer Kreis iſt entſchieden der odiniſche; die Vanen als Naturgötter ſind in Mitwirkung gezogen, aber doch nur um dem geiſtigen Zwecke zu dienen.

Odin, der höchſte unter den Äſen, iſt es, um den ſich das Ganze bewegt, er iſt ausgezogen, um Göttern und Menſchen den Hort der

Herrſchaft über Regen und Sonnenſchein kenntlich hervorgekehrt. Wenn endlich die „interpretatione romana“ (Germ. C. 43) gedeuteten germaniſchen Götter ſich niemals völlig mit den römiſchen ausgleichen, ſo kann doch der Römer Tacitus nicht auch bei dieſen ſo weit irre gegangen ſein, daß er die in Rom alteinheimiſche Terra Mater mit der erſt ſpäter aus Phrygien dorthin eingeführten Mater deûm (Liv. 29, 10. 11. 14. 29, 37. 36, 36. Ovid. Fast. 4, 265 ff.) für eine und dieſelbe Gottheit angenommen hat; die ſueviſche Mutter Erde und die Göttermutter der Äſter müſſen ihm alſo ebenfalls zwei verſchiedene Göttinnen geweſen ſein. Die Übereinſtimmung der Gebräuche bei den Feſten der „Nerthus“ und denen der phrygiſchen Göttin (Myth. 233) beſtimmen ihn nicht, auch jene durch Mater deûm oder Magna mater zu erklären, er verweiſt nicht von der einen der germaniſchen Gottheiten auf die andre und gerade die nicht abzulehnenden Beziehungen der äſtiſchen zum Freyjadienſte ſcheiden dieſe nur um ſo gewiſſer von der ſueviſchen ab. Prieſterliches Umführen und Reinigen der Götterbilder (das der Mater deûm war ein ſchwarzer Stein), gefriedete Feſtzeit und andre gottesdienſtliche Gebräuche können bei verſchiedenen Völkern gleichmäßig vorkommen, ohne daß daraus eine innere Verwandtſchaft des Götterweſens folgt

Dichtkunſt zu erwerben. Ihm verdankt auch jeder Einzelne die geiſtige, beſonders dichteriſche Begabung. Der ſagenhafte Held und Skalde Starkadr wird in ſeiner Jugend von Thôr mit feindlichen, von Odin mit günſtigen Geſchicken bedacht, dieſer verleiht ihm zum tapferen Geiſte die Liederkunſt, ſo daß er ebenſo fertig dichten als reden könne[1]. Nach dem Hyndlaliede gibt Odin den Männern Beredtheit und Verſtand, das Lied den Skalden (Sæm. 67, 3: „gefr hann brag skâldum“). Die Erwerbung und Mittheilung des Dichtertranks iſt der Gipfel alles deſſen, was Odin von Anbeginn für die geiſtige Erweckung des Menſchengeſchlechts gethan hat. Er war es ſchon, der am Schluſſe der Weltſchöpfung dem erſten Menſchenpaare den lebendigen Geiſt eingab, und bei dieſem ſchöpferiſchen Wirken erſcheint er zuerſt auch in Gemeinſchaft mit Hönir. Davon ſagt Völuſpâ (Sæm. 3, 17 f.):

Drei kamen aus der Schaar, kräftige und liebreiche Âſen, zur Brandung; fanden am Lande, wenig vermögend, Aſk und Embla, ſchickſalloſe. Geiſt beſaßen ſie nicht, Laut hatten ſie nicht, Blut noch Gebärde, noch gute Farbe. Geiſt gab Odin, Laut gab Hönir, Blut gab Lodr und gute Farbe.

Die j. Edda bezeichnet Aſk und Embla, die von den drei Âſen am Seeſtrande gefunden wurden, ausdrücklich als Bäume oder Hölzer (Sn. 10: „trê tvö“); man hat ſich vorzuſtellen, daß ſie von der Brandung ans Land getrieben waren, das Lied läßt die Âſen zum Sauſe (at sûsi), dem ſauſenden Meere, gehen. Sind nun beide aus Bäumen belebt worden, ſo muß dieſer gleichartige Urſprung auch in den Namen anſchaulich werden und wie der des Mannes von der Eſche (askr) genommen iſt, auch die Frau nach einem Baume benannt ſein; ich vermuthe, daß aus almr (ahd. und agſ. elm, Gr. 3, 369. Ettm. 20) Ulmbaum, ein weibliches Elmja gebildet war (wie aus aser, m. fraxinus, ein fem. eskja Sn. 220 b, 3. Sn. 220 b. Lex. isl. I, 186 b: „eskia, f.“ Gr. 1, 662. 2, 93. 3, 333. Gr. 1 (3), 469: æskja), was mit der Zeit einem beſſer zuſagenden Worte von andrer Bedeutung,

[1] Gautreks S. C. 7 (Fornald. S. 3, 33): „Oðinn mælti: ek gef honum skâldskap, at hann skal eigi seinna yrkja enn mæla.“ Saxo 6, 103: „Othinus Starcatherum non solum animi fortitudine, sed etiam condendorum carminum peritia illustravit.“ Von Bragi dem Alten Sn. 175 (Arn. 1, 464 bis 66).

Embla (Var. Emla), die Geschäftige, weichen muste [1], freilich kein Gegenbild mehr zu Askr. Wichtiger ist hier, die Namen der beiden Begleiter Odins zu ergründen und ihren Einklang mit dem Wirken der Namenträger darzuthun. Für Odin selbst ist die Ableitung des Eigennamens vom Zeitwort vaða (præt. ôð, meare, vadere) und dessen Verwandtschaft mit ôðr m. (ingenium), dem rastlos wandelnden Geiste, sicher gestellt [2], und dem entsprechend fällt ihm die Beseelung des Menschen zu. Gleichwohl wird im Eddaliede das Wort ôðr für die Gabe des zweiten Âsen, Hönir, gebraucht: Odin gibt önd, was auch, um nicht dasselbe zweimal schenken zu lassen, für Athem, Lebenshauch, genommen werden kann [3], aber, vom Geist unterschieden, den Geber Odin seiner Eigenschaft als Erwecker alles Geisteslebens entkleiden und in dieser Hinsicht hier gegen Hönir zurückstellen würde. Allein ôðr findet sich noch in andrem Sinne, für Dichtkunst, Gedicht [4], und trifft in dieser Bedeutung zusammen mit dem agf. vôð m., Lied, Beredsamkeit, einem von den Dichtern für ihre Kunst vielgebrauchten Worte, das aber in einigen Stellen „auch einen lauten Schall, clamor, ohne allen Bezug auf ein Lied bezeichnet", woraus dann vermuthet wird, daß ôðr in Völuspâ durch „Rede, Gabe der Rede" zu übersetzen sei [5]. Zum allgemeineren Sinne des Worts stimmt dann auch der Name Hönir. Er setzt ein Zeitwort voraus, das altn. hœna lauten würde und ahd., mhd., auch noch mundartlich im unedeln hônen (ululare) hüenen, heinen,

[1] Lex. isl. 1, 181: „Embla, f. prima mulier, pr. sollicita laboriosa." 1, 29: „ambl, n. labor assiduus, vagus." „ambla, indesinenter laborare." D. Myth. 537: „embla, emla bezeichnet ein geschäftiges Weib, ahd. emila, von amr, ambr, aml, ambl (labor assiduus)".

[2] Myth. 120. 1205, 4.

[3] Über altn. önd f., andi m., ahd. anado, anto m. Lex. isl. 2, 162: „önd, f. anima, vita ꝛc." 1, 31: „andi, m. spiritus, anhelitus, anima." Graff 5, 267 f. Grimm, Wörterb. 1, 193. Gr. 2, 228. Zeitschr. f. d. Alt. 1, 22: „goth. anan spirare."

[4] Sn. 175 f. (Arn. 1, 464 ff.): „Hann [skâldskapr] heitir bragr ok hrôðr, ôðr u. s. w." mit skâldischen Beispielen: „ôðs skapmôða" zur Bezeichnung eines Dichters; „ôðr vex skálds (carmen poetæ crescit)." Lex. isl. 2, 123: „ôðr, m. oda, poema." Daß das Wort in diesem Sinne gleichen Laut hat mit ôðr, ingenium, zeigt der volle Binnenreim (aðalhendîng) der ersten Liederstelle: „ôðs: môða."

[5] J. Grimms maßgebende Ausführung Myth. 857 f.

heulen [1], nachweisbar ist, aber auf ein muthmaßliches hanan, præt. huon, zurückführt, gleicher Wurzel mit canere und abgeleitet in ahd. hano m., huon n., pl. huonir, altn. hani m., hœna f., hœns n. pl., (gallus et gallina) [2]. Der Name des Gebers Hönir, gleich dem der Gabe ôdr, bezeichnet allgemeiner einen Schall, wie er den kräftigen Stimmen germanischer Urzeit zukam [3]. Dieses Zurückgehn auf halbvergessene Stammwörter und Wortbedeutungen ist auch für den dritten der menschenbildenden Âsen nicht erlassen; Lodr, von dem Gebärde, Blut und Farbe kommt, also das Aussehen, die Gestalt, findet seinen Anhalt im goth. ludja f. (facies), ahd. antlutti n., der goth. Wurzel liudan (pullulare), ahd. liotan (crescere) entsprungen [4]. Es gereicht obigen Erklärungen zu nicht geringer Bestärkung, daß sie, nach Wort und Sache, gerade die für Erschaffung eines menschlichen Wesens nothwendigen Hauptstücke ergeben: Seele, Sprache, Gestalt [5]. Alles zusammen ist so genau und eigenthümlich für die Menschenschöpfung

[1] Graff 5, 753. Ziemann 164b. Schmeller 2, 202. Stalder 2, 60. Schmid 270. Vgl. Wackernagel, Leseb. 1, 766, 23.

[2] Schmeller 2, 198. Gr. 1 (3), 468. 2, 42. 3, 328 f. 332. Sprachg. 400. Myth. 221: „Dieser Hönir gehört zu den schwierigsten Erscheinungen der nordischen Mythologie und er ist bei uns spurlos verschollen."

[3] Der rasche, weite Schritt der lautschallenden Stimme konnte gemeint sein, wenn Hönir als der schnelle Âs und als Langfuß bezeichnet wurde („svâ at kalla hann hinn skiota âs ok hinn lânga fôt"); Bezeichnungen der Stimme, rödd, sind svipr (vibratio, momentum), svipun (festinatio, impetus, it. momentum), gângr (incessus, gressus, strepitus). Sn. 207; vgl. 289, 12.

[4] Gr. 1 (3) 44: (goth.) „ludja facies." 65: „liuda pullulo Marc. 4, 27." 3, 401. Wörterb. 1, 500 f. Graff 2, 201. Sæm. 3, 18: „Loþur." Var. „Lavþur G." Munch 3, 18: „Loðurr", in den Berichtigungen „Lóðurr." Der Anlaß dieser Verlängerung ist nicht bemerkt; sie wäre dadurch nicht begründet, daß kurzes o wegen des folgenden u in ö umlauten müßte, denn das u ist hier nicht organisch, Gr. 2, 122. (Goth. ludja zu altn. Loðar, Lodr wie goth. gudja zu altn. goði, Myth. 78.) Fagrsk. 7: „vinar Lôðurs. Vgl. Nib. 394, 15: „mit guotem gelæze."

[5] Sn. 10 (Arn. 52) theilt so ein: „gaf hinn fyrsti önd ok lîf, annarr vit ok hrœring, þriði âsiônu, mâlit ok heyrn ok siôn", eine verwirrende Umschreibung der einfachen Liederworte, die auch keine Beziehung zu den Namen bietet. Vgl. Sn. 207 (Arn. 544): „læti heitir rödd", dadurch mag für læti der Vsp. in die j. Edda mâlit gekommen sein.

bemeſſen, daß Hönir und Lodr nicht auch bei dem früheren Schöpfungswerke, der Abgrenzung von Himmel, Meer und Erde[1], mit Odin zuſammengegangen ſein können, und ſeine dort helfenden Brüder, in der j. Edda Vili und Ve genannt[2], mit ihm eine Dreiheit von ganz andrer Bedeutung gebildet haben müſſen. Nirgends ſind Hönir und Lodr als Brüder Odins bezeichnet, und während dieſer ſkáldiſch Vilis Bruder genannt wird, heißt er nur Höds oder Lodrs Freund, Redegenoſſe, Befrager (Sn. 106. Arn. 268). Auf ſpätern Erdengängen iſt Odin von Hönir begleitet, und wenn etwa urſprünglich Lodr auch dann der dritte war, ſo mochte dieſes Gefolge die Erſcheinung des Gottes in Menſchengeſtalt und im Verkehr mit den Menſchen ausdrücken. Für Lodr iſt jedoch Loki eingetreten, und damit derjenige Dreiverein aufgelöſt, in welchem Odins beide Gefährten eine Ergänzung ſeines Waltens und Wirkens waren. Loki, die Schande aller Götter und Menſchen (Sn. 32), zwar unter die Äſen aufgenommen, aber ihr geborner Widerſacher (goða dólgr, Sn. 106), der ihr Reich verrätheriſch untergräbt, kann, ſeitdem dasſelbe ſich zum Ende neigt, bei keinem mythiſchen Vorgang und ſo auch nicht in der herkömmlichen Dreizahl des odiniſchen Erdenwandels fehlen[3], er hat aber weder dem Namen noch dem Weſen nach irgend etwas gemein mit Lodr[4], einem der drei kraft- und

[1] Auch dieſe Dreiheit in Vsp. Str. 3 (Sæm. 1): „vara sandr nê sær nê svalar unnir, iörð fannsk æva, nê upphiminn“ (wie Str. 18: önd, ôð, litu). Sæm. 33, 21: iörð, himinn, siôr; 45, 40: „iörð, sær, himinn“, hier am meiſten in Einzelheiten ausgeführt.

[2] Sæm. 1, 4 nur: „Börs synir“; Sn. 7 (Arn. 46) die drei Himmel und Erde regierenden Söhne Börs von Beſtla: „Odinn, Vili, Ve“, denen ſodann Welt- und Menſchenſchöpfung zugeſchrieben wird, ohne daß Hönir und Lodr irgend genannt ſind; der Mythenſchreiber wuſte ſich die beiderlei Dreiheiten mit verſchiedenen Namen nicht zurecht zu legen. Sonſt erſcheinen Ve und Vili oder Vilji Sæm. 63, 21; Ve und Vilir Yngl. S. C. 3, 2, dann aber im Liede, C. 16: „Vilia brôður“ (Odins); vgl. C. 16: „Vilia byrdi.“ Sn. 97a (Arn. 238): „brôður Vilis.“ Sn. 238: „farms Gunnlaðar arma“. Vgl. Sæm. 63, 26.

[3] Auch mit Thôr fährt er aus, Sæm. 73, 22. Sæm. 49.

[4] Lodr, nach ganz andrer Anſicht für das lodernde Feuer genommen (Finn Magnusen, ældre Edda 1, 59. Lex. myth. 539. Myth. 221), durch Logi mit Loki zu vermitteln, ſollte doch ſchon die anerkannte Stammverſchiedenheit dieſer beiden Namen (altn. loga, ardere, flammare, und lûka. [Gr. 3te

liebevollen Äſen, die, nicht zerſtörend, ſondern im freudigen Einklang ſchaffend, ihr letztes Geſchöpf mit den edelſten Gaben ausſtatten.

Während Lodr gänzlich aus der Dreiheit wandernder Götter verſchwunden iſt, geht auch Hönir lediglich noch dem Namen nach mit[1]. Solche Sagen können, da ſie nichts zur Aufklärung ſeines Weſens beitragen, hier bei Seite gelaſſen werden. Nur im folgenden Fall iſt ihm überhaupt etwas zu thun gegeben. Zwei färöiſche Volkslieder, die ſich bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts mündlich gefriſtet haben, ſchildern das wechſelnde Geſchick des Landmanns den feindlichen Naturgewalten gegenüber als ein gewagtes Brettſpiel des Bauers (bondi) mit einem Rieſen, der unter finſtrer, blitzender Regenwolke aus dem Boden aufſteigt. Im erſten Liede gewinnt der Bauer, der mit Sieghandſchuhen ſpielt, und der Rieſe muß Haupt und Hals damit löſen, daß er Jenem ein prächtiges Haus voll reicher Vorräthe jeder Art über Nacht hinſtellt; freudig erblickt der dicke Bauer am Morgen das herrliche Anweſen, das er fortan mit Weib und Kindern wohlhäbig bewohnt, und leicht erkennt man in allem dem den wuchernden Segen eines fruchtbaren Jahres. Das zweite Lied läßt den Bauer verlieren und nun ſoll er ſeinen Sohn hingeben, wenn er denſelben nicht vor dem Rieſen zu bergen vermag. In dieſer Noth werden nacheinander Ouvin (Odin), Höner und Loki herbeigerufen. Ouvin läßt in einer Nacht einen Acker heranwachſen, dann heißt er den Knaben mitten im Acker eine Ähre, mitten in der Ähre ein Gerſtenkorn ſein; als nun der Rieſe, das ſchneidende Schwert in der Hand, den Arm voll Getraides rafft, da ſchlüpft ihm das Gerſtenkorn von der Fauſt heraus und Ouvin bringt den Bauersleuten den Sohn zurück. Höner weiſt dieſen an, als ſieben Schwäne über den Sund fliegen und zwei ſich niederlaſſen, mitten

Ausg. 1, 470], claudere, finire) bedenklich machen. Wenn Loki und Logi einerlei ſind, wie können ſie denn Sn. 54 (vgl. 59 f.) einen Wettſtreit mit einander halten? Heimskr. 1, 88: „vinar Lödurs“ (Fagrsk. 7, 188).

[1] Odin, Hönir und Loki in Reiſegeſellſchaft. Sn. 80. 135. Vgl. Höſtlöng, Sn. 119: „tîva Þriggja“. 120a: „Hœnis-vinr“ (Loki). 120b: „vinar Hœnis“. 121b: „hug-reynandi Hœnis“. Arn. 315: exploratorem animi Hœneris“, Loki. Fornald. S. 1, 152. Sag. Bibl. 1, 364 (Huldasaga). Daß Hönir máli Odins, Redegenoſſe Odins, benannt wird (Sn. 106. Arn. 268), hat nicht eben auf ſeine beſondere Eigenſchaft Bezug, ſondern bezeichnet ihn nur als Begleiter Odins, vgl. Sn. 113a, 4.

im Nacken des einen eine Feder zu sein; als aber der Riese den Schwan fängt und ihm den Hals abschlägt, fliegt die Feder heraus. Loki, der letzte Helfer, rudert mit dem Knaben zum äußersten Fischfang, angelt drei Flunder und befiehlt dem Schützling, mitten im Rogen des dritten ein Korn zu sein; denselben Fisch erangelt nachher der Riese und zählt jedes Korn im Rogen, aber das rechte schlüpft ihm aus der Faust, und als er dem spurlos über den Sand hinfliehenden Knaben nachwatet, läßt Loki ihn sich in einen zu diesem Zweck erbauten Bootschuppen verrennen und schlägt ihn todt. So ist der Bauernsohn gerettet (Lyngbye, færöiske qvæder 480 ff.).

Die drei Verstecke des Liedes beziehen sich genau auf die drei Nahrungsquellen des nordischen Landbesitzers, Ackerbau, Seevögeljagd und Fischfang, der Bauernsohn aber bedeutet den Gegenstand der Pflege, die Frucht der dreierlei Betriebe, die durch ungestüme Witterung und harte Winter vielfach gefährdet und verkümmert ist, aber durch höheres Walten doch stets in ihren innersten Lebenskeimen gesichert und zu neuem Wachsthum erhalten bleibt. Es waren auch ursprünglich offenbar drei Söhne, von denen der Riese wenigstens einen anzusprechen hatte und die nacheinander, jeder in seinem Bereich, geborgen werden mußten; denn der Bauer läßt den herbeigewünschten Nothhelfer jedesmal durch zwei Knaben berufen, während der dritte, an dem die Bergung ist, daheim sein Schicksal erwartet[1]. So gewiss nun in den bäuerlichen Bildern dieser Volkslieder, mit den Göttternamen, auch die alte Weise der Mythengestaltung fortwirkt, wie denn die Absingung derselben als heidnischer vormals bei Strafe verboten gewesen sein soll (Lyngb. 480. Indled. 20), so verhält es sich doch mit der Götterdreiheit hier nicht anders, als in den schon bemerkten altnordischen Wanderfabeln. Odin

[1] Zu Anfang des Liedes ist nicht, wie im vorhergehenden, angegeben, um was gespielt wird. Der Riese verlangt Str. 2 auf einmal den Sohn des Bauern, das Verstecken aber geschieht nicht mit unmittelbarem Übergang von einer Verwandlung in die andre, sondern mit jedesmaliger Heimkehr des Geretteten, in drei so getrennten Handlungen, daß der Riese, wenn ihm auch nur Einer verfallen war, doch sichtlich die Probe des Versteckens an Dreien verlangen konnte. Str. 4. 22. 39: „Bondin haitur aa Svajnar tvaa“ u. s. w. [zu sweinn Gr. 3, 320]; Simrock Handb. der deutschen Mythol. S. 128 ff. übersetzt geradezu: „Söhnen.“

betritt in der Beziehung zum Saatkorn ein Gebiet, in dem sonst Thôr zu walten hat[1], und obgleich er auch anderwärts zur Wahrung des im tieferen Grunde bedrohten Naturlebens thätig ist, so betrifft doch dieses schöpferische Fortwirken den Weltgang im Ganzen und Großen. Will man bei Lokis Fischerei daran denken, daß er für den Erfinder des Netzes angesehen war (Sn. 69. Arn. 182), oder daß er einmal das Netz der Rân gebraucht (Sæm. 180), und ist ihm Erfindung oder Gebrauch dieses Geräthes nicht etwa bloß, was doch glaublicher, als dem Meister aller Hinterlist (bölvasmiðr, Sn. 106. 32) zugewiesen, so berührt dagegen Hönir sich in keinem irgend ersichtlichen Zuge mit der Jagd auf das Seegeflügel. Hier, wie anderwärts, wo die waltenden Âsen herbeigezogen sind, war es natürlich, den Âsenkönig, so wird Odin im zweiten Liede genannt (Ouvin Eâsa kong), an die Spitze zu stellen; mit seinem Namen waren auch die zwei andern herkömmlich gegeben; das schlau Angelegte, die Falle, die dem Riesen gestellt wurde, kam wie überall, auf Lokis Theil[2].

Hönir[3] ist nur einmal noch, beim Friedensschlusse der Götter mit den Vanen, zu einer zwar nicht glänzenden, aber vom nachwirkenden Verständnis der mythischen Bedeutung, die ihm beim Schöpfungswerke zukam, zeugenden Theilnahme berufen. Der Krieg zwischen Âsen und Vanen wird so kurz abgefertigt, daß man wohl erkennt, wie es

[1] Thôrs Abenteuer mit dem Bauernsohne Thialfi („Þialfi son bûanda"), dem personificierten Anbaufleiße, und dem riesenhaften Skrŷmir, Sn. 49 ff., (Arn. 142 ff.), Myth. v. Thôr 27. 52 ff. 61 ff. Im ersten färöischen Liede heißt der Riese Skrujmsli, was dem isländ. skrimsl m. (monstrum, Lex. isl. 2, 281[a], vgl. ebd. 283[b], skrŷmnir) entspricht (Rask, Vejledn. 264); die Verwandtschaft mit Skrŷmir liegt nahe (vgl. Myth. 508), auch soll statt Skrujmsli in früherer Zeit Skrymner genannt worden sein. Ein Riese Skrîmnir noch in der romanhaften Sörla-Saga (Fornald. S. 3, 412).

[2] Das Rennen des Riesen an die Eisenstange des Schuppenfensters vergleicht sich dem Fluge des Jötuns Thiassi in das von den Âsen angezündete Feuer (Sn. 82. Arn. 222), wobei auch schon Loki, wie er sich einmal rühmt, der Erste und Hitzigste zur Tödtung war (Sæm. 66, 50); anderswo mißt Thôr sich bei, den Jötun erschlagen zu haben. So spielt wieder, wie mit Thialfi und Skrŷmir, ein Zug aus altem Thôrsmythus herein. [Ähnliche Verwandlungen Verfolgter in Woycickis Poln. Volksf. 132 f. 113 f. 153. Eyrbyggia S. C. 20 (Katla?).]

[3] Vgl. noch Sæm. 10, 63. Müllenhoff, Runen 37; oben S. 148 f.

weniger auf den Kampf, als auf die Ergebnisse des Friedenswerks abgesehen war. Den verschiedenen Wesenclassen, von denen zwei sich hier begegnen, schreibt Alvîsmâl auch je besondre Redeweise zu. Jede derselben hat für eine Reihe der bekanntesten Gegenstände und Erscheinungen ihren eigenen Ausdruck; die Menschen den gewöhnlichen, die andern einen alterthümlichern uneigentlichen, umschreibenden, bildlichen [1]; es ist schon bemerkt worden, daß in den Ausdrücken der Vanen, ihrer Natur gemäß, meist ein regsames Wehen und Weben sich kund gibt, bei den übrigen Ordnungen ist ein solcher Einklang nur in wenigen Spuren angezeigt und die ganze Aufzählung läßt keinen andern Zweck durchblicken, als daß neben dem gemeinüblichen Worte jedesmal eine Folge dichterischer zur Auswahl gegeben werde, wie es, ohne mythische Einkleidung, auch in den Gedenkreimen der Skálda (Sn. 208 ff.) geschieht, in welchen die „heiti“ des Alvîsmâl sich reichlich wiederfinden. Aber auch zu bloß skáldischem Zwecke konnte die mythische Form des Eddaliedes nicht wohl gebraucht werden, wenn nicht schon die Annahme feststand, daß verschiedenartige Wesen zugleich in der Sprache sich unterscheiden. Jeder Wesenclasse werden ebenso ihre besondern Rûnen zugeschrieben (Sæm. 28, 5 f. 196, 19) und nach Ynglingasaga C. 6 sprach Odin in Reimklängen, auch hießen seine Genossen Liederschmiede, die Rede der Âsen war eine gehobene. Im Bilde kriegführender und friedenschließender Völkerschaften hat man sich hiernach Âsen und Vanen (Sn. 83: „þat folk, er Vanir heita“; vgl. Myth. S. 420) auch als zweierlei Sprachen redende Völker zu denken, und wird nun als Geisel der erstern Derjenige entsandt, der einst dem Menschengeschlechte die Sprache gab und in Odins Verkehr mit den Erschaffenen stets dessen Begleiter ist, so liegt ihm auch jetzt ob, das sprachliche Verständnis der sich einigenden Stämme zu vermitteln. Wie jedoch Hönir in seinem früheren Auftreten stets an der Hand Odins ging, da ohne den durchdringenden Geist alle Rede hohl ist, so wird ihm auch zu dem neuen

[1] Auch das einfache Wort ist hier doch ein seltneres; für iörð Erde sagen die Âsen fold; letzteres bedeutet näher die bewachsene Erde (Biörn 2, 231. Gr. 3, 379) und findet sich besonders in feierlichen Anrufungen gebraucht (Sæm. 194, 4: „heil siâ in fiolnŷta fold!“ Agl. Segen, Myth. 1187: „hâl ves þû folde fira môðor!“), also in der Âsensprache immerhin der gehobene Ausdruck. Über die Sprache der Götter und Alvîsmâl insbesondre Myth. 307 ff.

Beruf der weiſe Mimir als beſtändiger Berather mitgegeben. Weil Hönir, wie es einem Äſen geziemt, ein anſehnlicher Mann iſt, erheben ihn die Vanen zu ihrem Häuptling; wenn aber bei öffentlichen Verhandlungen Mimir ihm nicht zur Seite ſteht, hat er in allen ſchwierigern Sachen immer nur den wiederkehrenden Beſcheid: „Rathen Andre!“ Dieſe Unentſchloſſenheit und Unſelbſtändigkeit erklärt es, warum er einmal der furchtſamſte der Äſen heißt (Fornald. S. 1, 373: „Hœnir, er hræddastr var Âsa“) und warum Skálda ihn Lettenkönig (Sn. 106, vgl. Arn. 1, 268 und 2, 525: [Lex. poet. 30a] „aurkonûng“) nennt; von Mimis Rathe verlaſſen, iſt er ein Ölgötze[1]. Odin, das Haupt der Äſen, konnte begreiflich nicht in die Geiſelſchaft mitgehen, ſein Vertreter Mimir iſt nunmehr näher zu beleuchten.

In Völuſpá ſagt die Seherin zu Odin, ſie wiſſe wohl, wo er ſein eines Auge verborgen, in jenem berühmten Mimisbrunnen; jeden Morgen trinke Mimir Meth von Walvaters Pfande (Sæm. 4, 22)[2]; weiterhin ſieht ſie von dieſem Pfande Walvaters einen Strom mit ſchäumendem Sturze ſich ergießen; das Pfand aber erklärt die j. Edda damit, daß Odin dorthin gekommen und aus Mimis Brunnen, in welchem Weisheit und Verſtand verborgen ſei, einen Trunk verlangt, dieſen aber nicht eher erhalten habe, als bis er ſein eines Auge zu Pfande geſetzt (Sn. 17). Noch einmal kommt Völuſpá auf Mimir zu ſprechen; als Heimdall beim hereinbrechenden Weltuntergange ſein Horn bläſt, da redet Odin mit Mimis Haupte (Sæm. 8, 47)[3]. Auch ein Eddalied aus

[1] Norg. g. lov. 1, 383: „læirblot gort i mannzliki. af læiri eda af dægi.“ 7) „ædr hamfrær“ (vorher: „sta eda stalla“). Vgl. Sn. 109 den Lehmrieſen („mann af leiri“, leiriiötuninn), freilich mit andrer mythiſcher Beziehung, Myth. v. Thór 44 f. Gr. 1 (3) 474: „aur argilla“. 3, 380: „leir (argilla)“. Geneſis (Hoffmanns Fundgr. Thl. 2) 13, 31: „uz deme leime einen man“. 15, 30: „ſinen geiſt er in in blies.“ Lex. poet. 165a: „ſæra sik hiarta or leiri luteum cor pectori induere, Korm. 21, 1.“ Was iſt „Aurskiolldungur“? Heimskr. ed. Peringsk. 2, 210 (S. Magnusar kongs Berfætta C. 9).

[2] Sæm. 5, 31 (Munch 4, 31): „â sêr hon ausask aurgum fossi af vedi Valfödrs.“ Hiezu vgl. Sæm. 3, 19 (Munch 3, 19): „hâr badmr ausinn hvîta auri.“ Lex. poet. 36 unter aurigr, aurr, ausa. Sn. 20.

[3] Die Angabe in Sn. 17, wonach Mimir darum weisheitsvoll iſt, weil er mit dem Giallarhorne aus dem Brunnen trinkt, iſt in den Worten des Liedes

der Heldensage läßt Mimis Haupt zu Odin sprechen und zwar von Runenkunde (Sæm. 195, 15). In Betreff dieses abgelösten Hauptes tritt eben Ynglingasaga ergänzend ein: durch Hönis Rathlosigkeit werden die Vanen argwöhnisch, im Geiseltausche betrogen zu sein, schlagen dem Mimir das Haupt ab und senden es den Æsen, Odin aber salbt und bespricht dasselbe, so daß es mit ihm reden kann und ihm viele verborgene Dinge sagt.

Nach der jüngeren Edda (Sn. 17) soll der Mimisbrunnen unter derjenigen Wurzel der Weltesche liegen, die sich zu den Reifthursen wendet; in Skálda zählt Mimir unter den Jötunnamen [1], und auch als Inhaber eines Quells, eines stürzenden Wasserstroms, ist er den Naturmächten zugewandt [2]. Von der Weisheit jötunischer Wesen ist schon gehandelt worden; sie besteht vornehmlich im Wissen altvergangener Dinge, daraus dann Rath für die Gegenwart und Aufschluß über die Zukunft gewonnen werden soll. Wenn nun Odin ein Auge um Weisheit in Mimis Brunnen verpfändet hat, so weist dies eben auf die Versenkung seines Gedankens in die Kunden der Urzeit. Mit dem einen Aug' an der Stirne, dem andern im Quellengrund ist Vorschauen und Rückschauen

nicht begründet; ein Misverständnis kann dadurch veranlaßt sein, daß in den beiden Liedesstellen Sæm. 5, 31 und 8, 47 je nach Heimdals Horne von Mimir gesprochen wird; das Horn war unter dem heiligen Baume verborgen, unter dem auch der Brunnen floß.

[1] Sn. 209 b. Zielt dieß etwa auf Sæm. 8, 47: „Leika Mîmis synir", wo damit Söhne des Rieſen überhaupt, die nach dem Weitern losbrechenden Jötune, skáldisch gemeint sein können?

[2] Zum Beweise, daß Mimir auch das Meer bezeichne, führt Lex. myth. 239 a an: „in versu antiqvo: strauma-mót oc Mîmis [môt u. concursus]", doch ohne Nachweisung der Stelle; die ebendaselbst aus Thórsdrapa angezogenen „Mîmis eckiur" sind im Liede selbst (Sn. 117, 9): „hrekkmîmis eckiur (Arnam. 297: „feminæ giganteæ")", hreggmîmir aber ist, wie auch vetmîmir, eine Bezeichnung des Himmels, Sn. 177 (Arn. 470). 222 (Arn. 592 f.), vgl. Myth. 663. Andre Zusammensetzungen sind: Hodd-mîmir (Sæm. 37, 45); Hring-mîmir, Viðr-mîmir (Lex. myth. 239 a); Söckmîmir, den Sæm. 47, 50 þann inn aldna iötun (vgl. Sæm. 189, 29) nennt, mit Andeutung eines auf ihn bezüglichen Odinsmythus. Unter den sverðaheiti Sn. 214 b: holdmîmir, Mîmûngr (Fornald. S. 3, 475); Schwertklinge als iötunn ebd. 223, 2, wie die Streitaxt als tröllkona oder gýgr ebd. 160. 215 b.

des allumfaſſenden göttlichen Geiſtes dargeſtellt [1]. Ähnlicher Bedeutung iſt es, daß Odin jeden Tag zwei Raben, Huginn und Muninn, über die Welt ausfliegen läßt, die ihm dann, auf ſeinen Achſeln ſitzend, Alles, was ſie geſehen und gehört, ins Ohr ſagen (Sæm. 42, 20. 88, 3. Sn. 42; vgl. 322); die Namen dieſer Raben drücken Denkkraft und Erinnerung aus [2]. Für Mimir ſelbſt ergibt ſich Beziehung zu „agſ. mimor, meomor, gemimor (memoriter notus), mimerian (memoria tenere),“ analog dem lat. memor und gr. *μιμέομαι* [3]. Wie Hönis Rathloſigkeit, ſo ſcheint auch Mimis Erfahrenheit ſprichwörtlich geworden zu ſein;

[1] Anders Myth. 665. 1224 zu 704.

[2] Myth. 637. Vgl. Lex. myth. 183 b. 246 a. Biörn 1, 406: „huga, cogitare“. 2, 58: „man (mundi, at muna) recordari.“ S. oben S. 165 f., beſonders Sæm. 35, 34: „Segðu þat“ u. ſ. w.; „hvat þú fyrst um mant, eða fremst um veizt; þú ert alsviðr iötunn.“ Vgl. Sn. 206.

[3] Gr. 1 (3), 464: „Mîmi, Mîmir n. pr., vielleicht Mimi? vgl. agſ. meomor (S. 348) und lat. memor, memini, Reduplicationsformen.“ 348: (agſ.) „meomor memor.“ Myth. 353, wo das kurze i neben î durch Anſetzung eines meima, máim, mimum erklärt wird. Sprachg. 865, 2. 904: „man *οἶμαι νομίζω λογίζομαι* verlangt ein altes mina cogito und ſagt alſo aus: ich habe mich bedacht, erinnert; es muß früher miman gelautet haben, und entſpricht den Buchſtaben, wie dem Begriffe nach völlig dem gr. *μέμονα*, lat. memini, litth. menu und atmenu, primenu; im abgeleiteten ufarmunnôn und im ahd. minnôn ſehen wir unorganiſches nn, wie in kunnan und brinnan entfaltet, gerade wie aus litth. menu minnéjau und minnimas.“ Vgl. noch Zeitſchr. f. d. Alt. 2, 253. In mimameiðr, Sæm. 109, 21, könnte auch der gen. plur. von mimir ſtecken: Baum der Brunnholde? Vgl. Myth. 52 und oben Anm. 2. Vgl. Myth. 404 f. „diu wîse merminne,“ „marmennill“; über man ſelbſt, homo, Wackernagels Wörterb. CCCLXXII: „zu manen minne: denkendes Weſen.“ Gr. 1 (3), 335. Ettmüllers Lex. anglos. 227. Bosworth 115 a. 165 b. Außer der wichtigen Beziehung zu dem agſ. meomor u. ſ. w. ſprechen noch andre Umſtände dafür, daß kurzes i nicht bloß neben dem langen, ſondern überall ſtatt desſelben zu ſetzen ſei. Durch die Kürze erklärt ſich die wechſelnde Schreibung des Gen. Mimis mit Mims, nach Art der mhd. Verſtummung des i und e auf eine kurze Silbe (Gr. 1, 2te Ausg. 373, vgl. 668). Sodann hat die Handſchrift des deutſchen Dietleib nicht Meime und Meiming, wie ſie bei mhd. î müſte, ſondern Myme (gleich Pytrolff, Lymme u. ſ. w.) und Mimming (139. 171. 178), ſetzt alſo älteres Mime und Miminc voraus. Meynung, Heldenſ. 320, kommt kaum in Betracht. Endlich die heutige Ausſprache des ahd. Mimilinga, Flüßchen Mimel, wovon nachher beſonder. Altnordiſch wäre entſcheidend, wenn der Name irgendwo als hending aufgefunden würde.

im Grôaliede wünſcht die aus dem Grab erweckte Mutter dem Sohne, daß ihm, beim Wortwechſel mit einem zungenfertigen Gegner, der Rede und des Verſtandes voller Theil an Mimis Herzen gegeben ſei[1]. Obſchon den Rieſennamen beigeſchrieben, iſt Mimir nicht bloß nach einem geiſtigen Vermögen benannt, ſondern auch um ſeiner Weisheit willen in das engſte Vertrauen Odins erhoben, welcher hievon dichteriſch Mimis Freund heißt[2]. Für dieſe geheimnisvolle Weisheit nun, die doch

[1] Sæm. 98, 14 (vgl. Munch 170[5]): „Þann [galdr] gel ek Þer inn nîunda ef Þû vid inn naddgöfga orðum skiptir iötun, mâls ok mannvits sê Þêr â Mîmis hiarta gnôga of gefit.“ Mîmis hiarta lieſt zwar nur eine Handſchrift, Raſks Eddubrot, die andern ſetzen: minnis hiarta, was erläutert, aber nicht gut gefügt und weniger bedeutſam erſcheint. (Vom Herzen Mimis kommt geiſtige Begabung, weil dem Alterthum das Herz auch ein Sitz des Verſtandes iſt. Sn. 205 f. Arn. 540: „Hiarta skal kenna vid briost eda hug; kalla mâ ok hûs eda iord eda berg hugarins;“ Sæm. 22, 96. Fornald. S. 1, 101 oben: „hiarta ok hugr“; Sæm. 78, 26 hiarta, ſcheint es, auch für Muth. Benecke, mittelh. Wörterb. 1, 671 f.) Die Stelle gemahnt an eine des Hyndlaliedes, Sæm. 119, 42 (vgl. oben S. 161): „Ber Þû minnisöl mînum gesti, svâ hann öll muni ord at tîna Þessa rœdu.“ Abermals begegnen ſich minni n., memoria, und Mîmir (ſ. S. 197 f.), der Begriff und deſſen perſönliche Geſtaltung. Grôas Sohn ſoll wie Hyndlas Günſtling (dem ſie auch Sæm. 113, 3: „mælsku ok mannvit“ erfleht, vgl. 194, 4: „mâl ok mannvit“), zum Wortkampfe mit einem redemächtigen Gegner ausgerüſtet werden: „vid inn naddgöfga iötun“; iötunn iſt feindliche Bezeichnung eines Mannes und naddgöfugr iſt zungenfertig (vipera = ense = lingua excellens), denn die Zunge heißt dichteriſch Schwert (Sn. 204: „Tûnga er opt köllut sverd mâls eda munns“), das Schwert aber hier, als Stichwaffe, Natter (vgl. Heimskr. 1, 149. 228), wie ihm auch andre Schlangennamen zukommen (Sn. 213 a, 4: fafnir, gôinn, gestmôinn, nidhöggr; vgl. Sæm. 44, 34 f. Sn. 160).

[2] Sn. 97 und 100 aus Skâldenliedern: „Mîms vinr.“ Man findet die Gen. Mîms (Nom. Mîmr), Mîmis (Nom. Mîmir), Mîma (Sæm. 109, 25. Nom. Mîmi, Myth. 353 oben). Vgl. oben S. 198. [Egilsſons Lex. poet. S. 570. K.] Nach Vorſchrift der Skâlda kann der Mann wohl nach Âſen und Âlfen benannt werden, nach Jötunen nur zu Spott und Schmähung, Sn. 127. (Arn. 334): „Mann er ok rêtt at kenna til allra Âsa heita; kennt er ok vid iötna heiti, ok er Þat flest hâd eda lastmæli; vel Þykkir kennt til âlfa“ (vgl. Fornald. S. 3, 36 f.). Darum heißen Könige und Helden geirniördr (Sæm. 266, 8. Myth. 198), sverdâlfr (Heimskr. I, 244; vgl. geirniflûngr, Sæm. 247, 27), und wenn dann auch König Hunding geirmîmir bezeichnet wird (Sæm. 151, 14: „sætt geirmîmis = Hundings sonu“), ſo muß hier entweder Hunding feindſelig, oder mîmir nicht als Jötunname angeſehen ſein.

zugleich am Elemente haftet, ergibt sich eine volksmäßige Grundlage in den Nachrichten über altherkömmliche Verehrung und Befragung strömender Wasser [1], besonders an ihrem Ursprung. Von den Germanen unter Ariovist wird gemeldet, daß sie durch die Weissagungen heiliger Frauen sich lähmen ließen, die, in die Wirbel der Ströme schauend und aus dem Umschwung und Geräusch der Fluten zeichendeutend, erklärten, es dürfe nicht vor dem Scheine des Neumonds geschlagen werden [2]. Auch die Alamannen, bei ihrem ersten Erscheinen, widmen den Strömungen der Flüsse Verehrung und Opfer [3]. Hieran reihen sich zahlreiche Zeugnisse über den Quellendienst der deutschen Völker, und die dawider erlassenen kirchlichen Verbote und Abmahnungen beweisen, daß an Quellen und Flüssen Gebete, Gelübde, Opfergaben dargebracht, bei nächtlicher Wache Fackeln und Lichter angezündet wurden [4]. Noch im 15ten Jahrhundert berichtet Dr Hartlieb von den Gebräuchen der Hydromantie:

„Wann der maister in diser kunst will erfragen diebstal, schätz-graben, oder sunst was er dann haimliches wißen will, so gat er ain suntag vor der

[1] Lex. poet. 193 b: fors. Fornald. S. 2, 241.

[2] Plutarchs Cäsar C. 19: „ὅτι δὲ μᾶλλον αὐτοὺς (Γερμανούς) ἡμβλυνε τὰ μαντεύματα τῶν ἱερῶν [Dacer. ἰδίων reponit] γυναικῶν, αἱ ποταμῶν δίναις προσβλέπουσαι, καὶ ῥευμάτων ἐλιγμοῖς καὶ ψόφοις τεκμαιρόμεναι προσθέσπιζον, οὐκ ἐᾶσαι μάχην τίθεσθαι, πρὶν ἐπιλάμψαι νέαν σελήνην.“ Cäsar bell. gall. 1, 50 sagt nur: „Cum ex captivis quæreret Cæsar, quamobrem Ariovistus prœlio non decertaret, hanc reperiebat causam, quod apud Germanos ea consuetudo esset, ut matres familias sortibus et vaticinationibus declararent, utrum prœlium committi ex usu esset nec ne; eas ita dicere, non esse fas Germanos superare, si ante novam lunam prœlio contendissent.“

[3] Agath. ed. bonn. 28, 4 f.: „δένδρα τε γάρ τινα ἱλάσκονται καὶ ῥεῖθρα ποταμῶν καὶ λόφους καὶ φάραγγας, καὶ τούτοις ὥσπερ ὅσια δρῶντες, ἵππους τε καὶ βύας καὶ ἄλλα ἄττα μυρία καρατομοῦντες ἐπιθειάζουσι.“ Myth. 89. 41.

[4] Hieher überhaupt Myth. 89 f. 549 f. Anh. XXX bis XXXVII. Bezeichnend sind die Ausdrücke: fonticolæ, de oblationibus ad fontes,“ agf. vylveordung. Vgl. auch W. Müllers Gesch. der altd. Rel. 59 bis 62. 371 bis 373. Von einem Wasserfall auf Island, dem Opferspenden gebracht wurden, Landn. 341 (Thôr 183). Norg. g. love 2, 308: „trva a landvættir at se j lvndum sæda havgum sæda forsom.“ Bouterw. Cädm. 3, LXXXIX; væccan at vylle.“ Lex. poet. 193 b, „vera und forsum.“ Jômsvîkingadrâpa Biarna biskups 4 (Fornm. S. 11, 164; vgl. 12, 242. Lex. poet. a. a. O.): „Varkat ek firri und forsum, fôr ek aldrei at göldrum.“

sunnen uffgang zu drein fließenden prunnen und schöpft us yeglichem ain wenig in ain lauter puliertz glas und tregt es haim in ainen schönen gemach, da prennt er dan kerzen vor und legt dem wasser ere an sam gott selber." (Myth. 1ste Ausg. Anh. LX.)

Der persönliche Brunnengeist fehlt auch nicht, er findet sich sehr merkenswerth im sagenhaften Leben Herwards des Sachsen, eines von Wilhelm dem Eroberer geächteten Helden; als der normannische König die von den Sachsen vertheidigte Insel Ely mit Hülfe einer Zauberin einnehmen will, kommt Herward, der auf Kundschaft ausgezogen, zu dieser Alten und erlauscht, wie sie mitten in der stillen Nacht mit ihrer Wirthin zu den Wasserquellen hinausgeht, die in der Nähe des Gartens gegen Osten abfließen, wo sodann die beiden Weiber mit irgend einem Hüter der Quellen Frage und Antwort wechseln [1]. Wieder anders in Hálfssaga wollen zwei Kriegsleute des norwegischen Königs Hiörleif nachts Wasser an einem Bache holen, der vom Berge fällt, und sehen dort einen Brunnenunhold, den der herbeigerufene König mit einem Speerwurf vom Brunnen in den Berg treibt und, als derselbe vom Berge her ein unheilkündendes Lied singt, ihm den heißgeglühten Spieß ins Auge schießt [2]. Der mythische Name Mimir haftet noch in Smaa-

1 De gestis Herwardi Saxonis C. 24, bei Fr. Michel, Chron. Anglo-Norm. 2 (Rouen 1836), aus einer Handschrift des 12ten Jahrhunderts, S. 69: „Egressus autem [Herwardus] habitum mutavit, tonso crine et barba, lubricaque veste indutus, et obvio [S. 70] facto figulo, ollas ipsius accepit et figulum se finxit, ad regis curiam apud Brandune tendens. Quo perveniens nocte eadem, forte illo ad domum cujusdam viduæ pernoctatus, ubi illa venefica mulier, de qua superius mentionem fecimus, hospitata est, quæ ad internecionem illorum, qui in insula sunt, fuit adducta. Illuc vero nocte eadem Herwardus etiam illas colloquentes sibi invicem romana lingua audivit, quomodo ad debellandam insulam artem vacare deberent, rusticum illum estimantes, et inscium locutionis. Porro in medio noctis silentio illas ad fontes aquarum in orientem affluentes juxta ortum domus etam [so die Handschrift] egressas Herwardus percepit. Quas statim secutus est, ubi eas eminus colloquentes audivit, nescio a quo custode fontium responsa et interrogantes et sui expectantes, in reversione denique perimere illas satagebat, sed ejus conanimis diuturna prævenit mora, ut majora semper et plus audiret." (Um 1071.) C. 25, S. 75: „illam prædictam phithonissam mulierem."

1 Saga af Hálfi C. 5, Fornald. S. 2, 28 f.: „Á sunnanverðri Finumörk í Giardeyjargeima lá Hiörleifr konúngr um nótt, ok höfðu sveinar

land an einem See von unergründlicher Tiefe und dem daraus sich ergießenden Flusse (Mimes sjö, Mimes å), woselbst ein gefährlicher Neck sein Wesen treibt [1].

Mimir heißt auch in der nordischen Dietrichssage ein kunstreicher Schmied, der Lehrmeister Wielands und, an Reigins Stelle, der hier den Fafnir vertritt, Erzieher Siegfrieds, von dem er nachmals todgeschlagen wird (Vilk. S. C. 19. 143 bis 47); das Schwert Mimmung aber, später in Wittichs und Dietrichs Händen sagenberühmt, ist nicht Mimis, sondern Wielands Arbeit (ebd. C. 23), in der Skáldensprache ist mîmûngr eine Schwertbezeichnung (Sn. 214[6], Arn. 566: var mimmûngr; Fornald. S. 3, 475: mimmûng). Auch ein Waldgeist Miming bei Saxo

eld á landi, ok fôru tveir menn at sœkja vatn til lækjar, er fèll af biargi fram; þar sá þeir brunnmîga [a. brunnûnga, brunnauga], ok sögdu Hiörleifi konûngi; síðan heitir konûngr broddspiót î eldi, ok skaut til hans; konûngr kvað: Gakk þû frá brunni u. ſ. w. man ek senda þer sveiðanda [a. sverðandi, svîðandi] spiót u. ſ. w.; þá tôku þeir vatn; en þussinn skauzt innî biargit; þá er þau sâtu við eld, þá kvad þussinn af biargi annat lióð u. ſ. w.; þá skaut Hiörleifr hinu sama spióti î auga þvî trölli." Zu dem unſchönen brunnmigi vgl. Maneken-Pis, Wolfs niderländ. Sagen N. 375 bis 378 und Anm. S. 700. Ein âaheiti ist fimbulþulr (Sn. 218a. Arn. 577). Vgl. „Rînarmâl" Lex. myth. 401. 406a. Fornald. S. 1, 482 f.: „hverr æva þegir? u. ſ. w. þiotandi foss þegir aldregi."

[1] Arwidsſons Svenska Fornsång. 2, 316 bis 319. Myth. 353. D. Sprachg. 656 bezieht auch den alten Namen von Münſter in Weſtfalen Mimigernaford, Mimigardaford, (Graff 2, 728) auf den Mythus eines von dem Halbgotte Mimi durchſchrittenen Fluſſes oder Waſſers; dagegen wird Myth. 458 der Name des Flüßchens „Mimling" im Odenwald, „obwol Urkunden Mimling ſchreiben," aus müemel, Waſſerfrau, gedeutet. Wirklich hat Cod. lauresh. 1, 47 (in einer Vergabung Eginhards und Immas von 819): „cellam nostri juris vocabulo Michlenstat sitam in pago Plumgowe, in sylva, quæ dicitur Odenewalt, super fluvium Mimilingum"; 49: „in Mimelingen", dann 3, 121 (in einer Urkunde anno XXX Karoli regis): „super fluvio Mimelinga." Die Schreibung Mimling iſt noch jetzt nicht ungebräuchlich (A. L. Grimm, Vorzeit und Gegenwart an der Bergſtraße 348 f.) und der Urſprung des Flüßchens im Orte Beerfelden, auf der Scheide des Neckar- und Maingebiets, von einem waſſerreichen Brunnen, deſſen Abfluß ſogleich zum lebendigen Bache wird, konnte wohl die Sage anziehen; Mimiling bezeichnet den Abkömmling von Mimo oder Mimilo, welch letzteres in Urkunden als Mannsname vorkommt (Myth. 352), wenn auch eher mit î gemeint. (S. jedoch oben S. 199.)

(6, 40. Müll. 114: „Mimingo [1], silvarum satyro“. Myth. 352) besitzt wunderbares Schmiedwerk, Schwert und Armring. Im deutschen Gedichte von Biterolf ist Mime der alte ein Meister, der, zwanzig Meilen von Toledo gesessen, drei der zwölf trefflichsten Schwerter geschmiedet hat; allein wieder ist Miming, das dreizehnte, nicht von ihm, sondern von Wieland geschlagen (Heldens. 146 f.). Man könnte annehmen, Mimir, Mime, als Schmiedname, bezeichne überhaupt (wie es im Biterolf heißt) „sin unde muot“ des wohlerfahrenen Künstlers, treffe also mit dem Namen des Brunnengeists nur in dieser allgemeinsten Bedeutung zusammen, wenn nicht ein näherer Bezug sich darin erschlösse, daß, wie aus der Quelle, so auch aus dem Spiegel des blanken Schwertes geweissagt wurde, und wie mit jener, so mit diesem, ein tiefkundiger Dämon verbunden war. Derselbe Hartlieb, der die Hydromantie seiner Zeit beschrieben, schildert den Schwertaberglauben derselben:

„Auch treibt man die sach in ainem schönen glauzen pulierten swert, und die maister diser kunst mainent ettlich, wann man müg wol nach streit oder grümsamen sachen fragen, so sol das [ain] swert sein, das vil leut damit ertöt sein, so komen die gaist dester ee und pelder. Wann man fragen wil nach lust und fräden, kunst erfinden oder schätz zu graben, so sol das swert rain und unvermailigt sein. Ich waiß selbs ain großen fürsten, wer dem pringt ein altes haher swert, der hat in hoch geert“ (Myth. 1te Ausg. Anh. LXIV).

Dieses späte Zeugnis knüpft gleichwohl an Älteres an, zunächst an ein Lied Frauenlobs; der Dichter hat in einem Schwert einen Geist, der ihm künden soll, was Fürsten und Herren allermeist an ihren Ehren schade; der kluge Geist, dessen Gunst ihm stets gewärtig war, spricht hierauf und sagt ihm, daß ein zaghaft unfreigebiger Sinn den Schaden und die Schande verursache; wer damit belastet sei, den müssen sie, die Geister, mit Recht zur Hölle tragen [2]. Früher und bedeutsamer singt Meister Sigeher, wie er einen Geist gezwungen, ihn künftige Dinge in einem Schwerte sehen zu lassen; er sieht dann darin kommende Welt-

[1] Grundtvigs Folkevis. 1, 182: Mimicon.

[2] MS. 3, 146 (Ettmüllers Frauenlob 142 f.): „Ich het in einem swerte von âventiure einen geist, daz er solt verkünden, waz vürsten, herren allermeist möht an ir höhsten êren schaden; der geist was kluoc, er sprach: „ich wil dirz sagen;“ sîn [MS. dîn] gunst mich ie gewerte u. s. w. unt swer mit den ist überladen, den müezen wir mit reht gên helle tragen; ouch muoz ich schenden sêre ein valschen ungetriuwen rât u. s. w.

geſchicke, zumal die ſchweren Zerwürfniſſe der Kirche, und erkennt die Vorboten Antichriſts [1], eben wie Odin beim einbrechenden Weltuntergang mit Mimis Haupte ſpricht (Sæm. 8, 47). In einer Stelle bei Burkhard von Worms, vom Anfang des elften Jahrhunderts, iſt als heidniſcher Brauch gerügt, wenn ein Mann in der Neujahrsnacht auf dem Dache ſeines Hauſes mit dem Schwert umgürtet ſitze, um dort zu ſehen und zu vernehmen, was ihm in dem folgenden Jahre begegnen werde [2]; dies gemahnt aber daran, wie, nach einem andern Eddaliede, Odin auf dem Berge ſteht mit Schwertesſchneide und behelmt, und wie dann Mimis Haupt von Rûnenkunde weislich zu ſprechen anhebt [3]. Ob auch in dieſen Fällen das Schwert mit erforſcht werde, iſt nicht beſtimmt erſichtlich; doch liegt die Vermuthung nicht ferne. Da nun, hievon abgeſehen, Quellen- und Schwertorakel einander unmiskennbar entſprechen, jenes aber, das im Elemente geſucht wird, für das ältere gelten muß, obgleich auch das andere ſchon mit der bekannten Verehrung des Schwertes bei Skythen und Germanen zuſammenhängen mag, ſo läßt ſich vermuthen, daß der mythiſche Name des kundegebenden Brunnengeiſts auch auf den Schwertgeiſt, für den er ſich nicht minder eignet, übergegangen ſei [4] und erſt in weiterem Verlauf unter die Namen der ſagenhaften Waffenſchmiede ſich verirrt habe.

Das forſchende und rathſuchende Beſprechen mit Mimis Haupt iſt durch die angezogenen Liederſtellen, die eine aus der alten Völuſpâ, beurkundet und Ynglingaſaga führt aus, wie Mimir um ſein Haupt

[1] MS. 2, 362ª (Man. 2, 221; vgl. MS. 4, 663b): „Ich twang einen geiſt, unz er mich werte künftik dink von kunſt ze ſehene in einem ſwerte: ich ſach darinne u. ſ. w. diz ſach ich künftig, unt höre ouch wîſe meiſter jehen: Antikriſtes boten ſint geſehen u. ſ. w."

[2] Burchard. Wormat. decr. 19, 5 (Myth. 1te Ausg. Anh. XXXVI): „observasti calendas januarias ritu paganorum, ut supra tectum domus tuæ sederes ense tuo circumsignatus, ut ibi videres et intelligeres, quid tibi in sequenti anno futurum esset, prædicta nocte."

[3] Sæm. 195, 14: „â biargi stôd [Hroptr] með brîmis eggjar, hafði ser â höfði hiálm; þâ mælti Mîm(i)s höfuð frôðlikt ið fyrsta orð ok sagði sanna stafi." Vgl. 248, 32. Schwert Birting, mit dem geſprochen wird, Landſtad Norske Folkevis. 239 ff., vgl. Arvidsſon Sv. Forns. 2, 77 f.

[4] Die Gemeinſchaft ſetzt ſich fort in Mimûngr, Mîminc, den Schwertnamen, neben Mimiling, dem Flußnamen.

gekommen. Dennoch darf nicht unbeachtet bleiben, daß für denselben Augenblick der nahenden Götterdämmerung, in welchem die Vala Odin mit Mimis Haupte reden läßt, die Prosa der jüngern Edda (Sn. 72, Arn. 190) nur besagt:

„Da reitet Odin zu Mimis Brunnen und holt Rath von Mimir für sich und die Seinigen."

Dieß zusammen deutet an, daß sehr frühe schon ein bildlicher Ausdruck sich zur Fabel gestaltet habe und das Haupt ursprünglich nichts andres sei, als eben die Quelle. In deutschen Ortsnamen steht diese Verwendung des Wortes Haupt noch mehrfach zu Tage [1].

Mimis Brunnen ist nicht der einzige Wissensquell im nordischen Götterreich. Am Brunnen der Urd („Urdar brunni") unter der immergrünen Weltesche wohnen die vielwissenden, Gesetz und Schicksal sprechenden Jungfraun, die drei Nornen Urd, Verdandi und Skuld, deren Namen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bedeuten (Myth. 376 f.) und ebendort sitzen auch die Götter zu Gericht [2]; ist nun dieser heilige Brunnen gerade nach derjenigen Norn benannt, welcher das Gewordene zugetheilt ist, so scheint auch hiebei der Gedanke einer Quellbefragung über die Satzungen der Urzeit zu unterliegen [3]. Deutlicher noch ist der Bezug auf die Kenntnis des Vergangenen bei einer andern Götterstätte, Sökqvabeckr, sinkender Bach (Myth. 863), darüber kühle Wellen rauschen

[1] Graff 4, 757: Brunhoubitum, Ortsn. Brunnehoubiton, Mones Zeitschrift 9, 224. Bronnhaupten, Hof im wirtembergischen Amt Balingen. Schmeller 2, 223: „Schamhäupten (am Ursprung der Schamb-ach); Sêshäupten (am obern Ende des Würmsees); (cfr. Rinaha-houbit [Myth. 2, 498] Trad. fuld. 570); vielleicht auch Bachhäupten (MB. X, 402. Pachaupt, vulgo Bahappen) am Ursprung des Affalterbachs [Bachhoubiton (in Schwaben, Mones Zeitschr. 9, 202)]; Salhaupt (Sallehoupt, Ried 384) bei Abach, wenn anders das dortige Bächlein Sal heißt." Bornhovede, Helmold 1, 91.

[2] Sæm. 4, 19: „stendr [askr] æ yfir grœnn Urdar brunni;" 20: „Þaðan koma meyjar margs vitandi Þrîar or Þeim sal [a. sæ] er und Þolli stendr: Urd hêtu eina, aðra Verðandi, skâru â skîði Skuld ena Þridju: Þær lög lögðu, Þær lîf kuru alda börnum, orlög seggja." Sn. 17 f. (Arn. 70): „Þridja rôt asksins stendr â himni, ok undir Þeirri rôt er brunnr sâ, er miök er heilagr, er heitir Urdarbrunnr; Þar eigu guðin dômstað sinn." Sn. 20 (Arn. 76): „Nornir Þær, er byggja við Urdar brunn."

[3] Gerichtsstätten an Brunnen Rechtsalt. 217: „dreizehen sitzen um den brunnen und laßen sich recht lehren. Fw. 108;" ebd. 799.

und wo Odin und Saga jeden Tag fröhlich aus goldenen Gefäßen trinken [1]; Saga, die Bewohnerin Sökqvabecks, ist die Göttin der geschichtlichen Überlieferung, und der Trank, den sie mit Odin, auch hier dem Forschenden und Weckenden, theilt, ist voraussetzlich aus dem Strome geschöpft, der über ihre Wohnstätte hinrauscht. Wie der Schatz des Wissens als im Brunnen oder Strome verborgen (Sn. 17. Arn. 68: „er spekð ok mannvit er î fôlgit"), so wird die Gewinnung desselben, Erkenntnis und Erinnerung, als ein Trinken aus der heiligen Flut, oder auch aus geweihtem Meth- oder Älbecher dargestellt. Es gibt einen Gedächtnistrank und, entgegengesetzt, einen Trank des Vergessens; jener, der Minnetrank, hängt zusammen mit dem Becher Bragis (Braga-, Bragar-full), des Skâldengottes, von dem weiterhin besonders zu handeln ist [2]. Bei Gastgelagen war es Sitte, zu zweien, je ein Mann und eine Frau, mitsammen zu trinken; so trat die schwedische Königstochter Hildigunn vor den Gast ihres Vaters, den Ylfing Hiörvarð, mit gefülltem Silberkelch, sprach: „Heil allen Ylfingen zu Rôlf Krakis Gedächtnis!" trank halb aus und bracht' es ihm, worauf sie zusammen saßen und tranken, Vieles den Abend über besprechend [3]; Rôlf Kraki ist der gepriesenste dänische Sagenheld und derselbe Brauch des Zweitrunkes und der Zwiesprache, wie er hier geschildert ist, erscheint auf mythischer Höhe darin, wie Odin und Saga fröhlich aus goldnen Schalen trinken. Auch der Gedächtnistrank (minnisveig), den Sigrdrîfa

[1] Sæm. 41, 7 (Arn. 28, 7): „Sökkvabekkr heitir enn fiorði [bœr], en þar svalar knegu unnir yfir glymja: þar þau Oðinn ok Saga drekka um alla daga glöð or gullnum kerum." Sn. 36 (Arn. 114): „önnur [Âsynja] er Saga, hon býr â Sökkvabekk, ok er þat mikill staðr."

[2] Myth. 52 f. 55. 215 f. 1055. Sæm. 119, 42. 120, 47. 245, 10.

[3] Yngl. S. C. 41: „um kveldit er full skyldi drecka, var þat siðvenja konûnga þeirra er at löndum sâtu eða veizlum, er þeir lêtu göra, at drecka skyldi â kveldum tvîmenning, hvâr ser karlmaðr ok kona, svâ sem inniz, enn þeir ser, er fleiri væri, saman u. s. w. þâ tôk hun [Hildigunn] silfur-kalk einn ok fyllti, ok gêck fyrir Hiörvarð konûng ok mælti: „heilir allir Ylfingar at Rôlfs minni Kraka!" ok drack af til hâlfs ok seldi Hiörvarði konûngi u. s. w. þâ settiz Hildigunðr hiâ hönum, ok drucku þau bædi saman, ok töludu mart um kveldit." Frauer, Walkyr. 45 bis 48. Sæm. 151, 16 f. (vgl. Sæm. 104, 29: „drukku ok dœmdu." 216, 2. Lex. poet. 99a). Korm. S. 25: „Kormakr drakk tvîmenning â Steingerði (Lex. poet. 105b)." Vgl. Weinhold, d. Frauen S. 99. Egilsf. C. 48.

dem Sigurd bringt, enthält eine Fülle der schätzbarsten Kunden [1]. Um einen Trunk aus Mimis Weisheitsbrunnen [2] hat nun Odin sein Auge verpfändet (Sn. 17) und hinwider trinkt Mimir selbst jeden Morgen Meth von diesem göttlichen Pfande (Sæm. 4, 22), ein Austausch geistiger Mittheilung und Erweckung. Wenn auch in den angeführten Mythen dem Schöpfen und Rathholen aus der Quelle, dem Zusammentrinken aus goldenen Schalen, dem Tranke des Gedenkens und des Vergessens, wirkliche Gebräuche und gangbare Aberglauben vom weissagenden Brunnengeiste, von Zaubertränken u. dgl., zum Anhalt dienen, so wird doch die ganze Zusammenstellung außer Zweifel setzen, daß jene Gebräuche und Aberglauben hier nicht unmittelbar gemeint, sondern zum mythischen Gesammtbilde des odinischen Geisteswirkens verwendet sind. Der Mythus vom Mimisbrunnen insbesondere läßt sich als einfacheres Vorspiel der weit ausgesponnenen Sage vom Dichtertranke betrachten und es wird sich damit eine fernere Gewähr seiner rein sinnbildlichen Bedeutung ergeben.

Die Erzählung vom Geiseltausch, auf welche schließlich wieder einzulenken ist, ladet den Vanen auf, daß sie den ansehnlichen Hönir, der doch ohne Mimis Beistand rathlos ist, zum Häuptling nehmen, den hochverständigen Mimir aber, nachdem sie über Hönir enttäuscht sind, enthaupten; damit bestätigt sich, daß diese Wesenclasse, obgleich Manches wissend, doch für die höhere Weisheit, die Odin selbst noch von Mimis Haupt erforscht, kein Verständnis hat. Hönis Geiselschaft ist oben als Sprachvermittlung zwischen den zwei friedenschließenden Stämmen gedeutet worden; dem kommt Kvâsir, der von Seite der Vanen als Geisel hingegeben wird, ergänzend entgegen; wie der Name Hönir vom Schall entnommen ist, so besagt Kvâsir den lauten Athem [3], wohlgeeignet für die Sprache der windrauschenden Vanen. Von ihm wird bei diesem Anlaß nur noch gemeldet, daß er der klügste (spakastr) in ihrer Schaar gewesen sei; Weiteres und Andres weiß von seinen Geschicken die Eddasage, an deren Beginn sein Name tritt.

[1] Sæm. 193: „hon tôk þâ horn fult miaðar ok gaf hânum minnisveig.“ 194, 5: „Bior fœri ek þer u. s. w. magni blandinn ok megintiri; fullr er hann lioða ok liknstafa, gôðra galdra ok gamanrûna.“

[2] Wieder nähern sich minni und Mimir. [Vgl. S. 200. K.]

[3] Biörn 2, 180a: „qvâsa anhelare.“ „Qvâsir, m. anhelitus.“ Anders Lex. myth. 467. Myth. 296: „vgl. slav. kvas, convivium, potus.“

## 4. Kvâsir. Ôdhrörir.

Bei Ägis Gastmahl erzählt Bragi die Märe vom Dichtertrank in zwei Abschnitten, welche je eine Frage des Meergottes beantworten. Die erste dieser Fragen erkundet, woher die Dichtkunst ihren Ursprung genommen (Sn. 83, Arn. 216); die andere, wie die Äsen zu derselben gelangt seien (Sn. 85, Arn. 218). Es waltet hiebei eine, schon in bisher besprochenen Mythen bemerkbare Anschauungsweise, wonach Wissen und Können erst für sich, gegenständlich, vorhanden und in solcher Eigenschaft durch Naturgeister oder begriffliche Wesen vertreten ist, aus dieser Verschlossenheit aber durch die höhere Äsenkraft, besonders den gewaltigen Wissensdurst Odins, entbunden und in das göttliche Bewusstsein gehoben wird. So verbildlicht denn der erste Abschnitt der Sage, der von der Entstehung des Meths bis zu dessen Bergung in Suttûngs Felshöhle geht, das Wesen der Dichtkunst mit all den verschiedenen Kräften, Mitteln und Thätigkeiten, welche zu ihrer Vollgestaltung zusammengewirkt haben. Zuerst wird, wie in Yngl. S., auch nur in Kürze der Vanenkrieg berührt und sogleich zum Friedensschluß übergegangen, dessen Verlauf aber so angegeben, daß beide Theile, Äsen und Vanen, in ein Gefäß spucken und aus diesem Friedenszeichen dann die Götter einen Mann mit Namen Kvâsir schaffen, der so verständig ist, daß er auf alle Fragen Lösung weiß, und der nun weit in der Welt umherzieht, um die Menschen Wissenschaft zu lehren. Hier also ist Kvâsir nicht ein Vane, den Äsen zum Geisel bestellt, sondern eine aus dem Verein der beiden Stämme hervorgehende Schöpfung. Die altnordische Verbrüderung (fóstbrœdralag) wurde durch Mischung des Blutes, das man in die Fußspur rinnen ließ, bekräftigt (Rechtsalt. 118 f. Sprachg. 136 ff.), und wenn Loki den Odin daran erinnert, wie sie beide in der Frühzeit Blut zusammen mischten (Sæm. 60, 9), so erscheint dies als Bezeichnung der mehrgedachten Aufnahme Lokis, des Riesensohns, in die Genossenschaft der Äsen. Von der Mischung des Speichels zu gleichem Zwecke findet sich anderwärts kein Beispiel [1]

[1] In Hálfs S. C. 1 (Fornald. S. 2, 25 f.) wetteifern zwei Frauen, welche das beste Bier zu Stande bringe; von der einen wird Freyja, von der andern Odin angerufen, eine Vanin und ein Äse; Letzterer gibt seinen Speichel (hrâka) als Gähre und damit siegt seine Verehrerin (vgl. Myth. 1212 zu

und der Anlaß zu dieſem veränderten Zeichen der Einigung wird eher im beſondern Gegenſtande der vorliegenden Sinnbilddichtung zu ſuchen ſein. War uns Kvâſir als Vanengeiſel der Naturlaut des wehenden Elements gegenüber von Hönir, dem Träger der Aſenſprache, ſo fällt jetzt dieſer Gegenſatz hinweg, und während Kvâſis Bedeutung ſich erweitert hat, iſt Hönir überflüſſig geworden. Dem Munde des einen wie des andern Theils entſprungen, vereinigt Kvâſir in ſich die Stimme der Vanen und die Sprache der Aſen, den rauſchenden Wohllaut und das begeiſtigte Wort. In Völuſpâ ſchlägt Ægdir, der Sturmrieſe, die Harfe (Sæm. 6, 34; vgl. 149, 1: „arar gullo“. 142, 6); warum ſollte nicht Kvâſir, von Vanenſeite, der Geſanglaut ſein? Die Weisheit dagegen kommt ihm von den Aſen, er lehrt dieſelbe auf ſeinen weiten Umfahrten, und ſie wird ſo beſchrieben, daß niemand ihn über Dinge befragen konnte, die er nicht zu löſen gewuſt hätte, und daß nachmals ſeine Mörder ausſagten, er ſei in ihr erſtickt, eben weil niemand verſtändig genug war, ſie ihm abzufragen [1]. Nun kennt aber das Alterthum keine andere Wiſſenſchaft, als die im Liede ſpricht, namentlich in Liedern der Beſchwörung, der Wett- und Räthſelfrage, darin beſonders weitgereiste Wanderer, prüfend und ſelbſtgeprüft, verkehren [2]. So iſt zuerſt in dem lebenden Kvâſir der allgemeine Begriff, der ſinnliche und geiſtige Grundbeſtand der älteſten Skâldſchaft aufgeſtellt, die bildliche Handlung ſchreitet jedoch weiter auch zu den Formen der Dichtkunſt und

S. 278); bei Odin in Valhöll trinken die Einherjen Bier und ebendort erſcheint, nach dem Mythus von Hrûngnir, Freyja als Schenkin des Aſenbiers (Sn. 107 f. Arn. 270 f.: „Freyja fôr þâ at skenkja honum, ok drekka lêzt hann munu allt âsa-öl u. ſ. w. hvî Freyja skal skenkja honum, sem at gildi Âsa.“ Vgl. auch Sæm. 120, 46 f. Fornald. S. 3, 223). Für die vorliegende Sage ergiebt ſich jedoch in allem dem kein näherer Bezug. Unſicher iſt auch die Stelle in Landſtads Norske Folkevis. 328, 28: „sâ spyter hon skíre hjartebloðið úti kong Eiriks lóve.“

[1] Sn. 83 (Arn. 216): „Hann er svâ vitr, at engi spyrr hann þeirra luta er eigi kann hann orlausn; ok hann fôr viða um heim at kenna mönnum frœði.“ 84 (Arn. ebd.): Dvergarnir sögðu Âsum, at Kvâsir hefði kafnat (a. drucknat) î mannviti, fyrir þvî at engi var þar svâ frôðr, at spyrja kynni hann frôðleiks.“ Dieſes Ertrinken im Witz iſt ein Seitenſtück aus dem Geiſtesleben zum Verſinken Fiölnis in der irdiſchen Fülle des Meths.

[2] Das iſt die Form der Eddalieder Vafþrûðnismâl, Vegtamskviða u. ſ. w. von „getspeki“ in Hervararſaga.

läßt in die Faſſung derſelben jenen urſprünglichen Gehalt ſich ergießen. Auf ſeinem Weltgange kehrt Kvâſir bei den Zwergen Fialar und Galar ein, die ihn zu vertrautem Geſpräche berufen, dann aber erſchlagen, ſein Blut in den Keſſel Odhrörir und die zwei Gefäſſe Sôn und Bodn rinnen laſſen und mit Honig vermiſchen, woraus der Meth wird, der jeden davon Trinkenden zum Dichter oder Weiſen macht. Die altherkömmliche Form derjenigen Gedichtgattung, welche nach Obigem zunächſt in Kvâſis Bereich fällt, iſt Liodahâttr (Liederweiſe); den Bau derſelben bilden zwei kurze oder Halbzeilen, je von wenigſtens zwei Hebungen, welche nothwendig durch zwei, meiſt durch drei Reimſtäbe unter ſich gebunden ſind, und nach ihnen eine dritte Zeile mit wenigſtens drei Hebungen und zwei Stäben. Solcher dreizeiligen Sätze ſind gewöhnlich zwei, manchmal mehrere, zu einer Strophe verbunden, es kann aber auch einer allein ſtehen, und dies iſt, da jeder in ſich hinreichende Gliederung hat, zwei aber ſich nicht verketten, ſondern nur wiederholen, für das Urſprüngliche anzuſehen [1]. Aus dieſem Versbau verſuche ich die beiden Zwerge und die drei Gefäſſe zu erklären. Fialar heißt ein mythiſcher Hahn, der bei den Rieſen im Vogelbaume kräht (Sæm. 6, 34: „gôl u. ſ. w.“), der Name bedeutet den auf der Latte ſtehenden Hahn (Biörn 1, 215: „fiöl f. asser; vgl. Gr. 1 (3), 450), wie Galar eben den krähenden, ſingenden (gala, canere, pr. gôl); zwei Hähnen, die auf der Hochwacht ſtehen und lauten Rufs einander antworten, vergleichen ſich durch die Namen der beiden Zwerge [2] die gewiſs auch im

[1] Sn. 269 (Arn. 714 f.). Dietrich, über Liodahâttr in der Zeitſchr. f. d. Alt. 3, 94 ff., wo auch die Abarten ſorgfältig erörtert und die in genannter Weiſe gedichteten Lieder (S. 99 ff.) bezeichnet ſind. Hier der einfache Satz aus einer den Dichtermeth betreffenden Strophe, Sæm. 28, 3 [Hâvam. 141. K.]:

„ok ek drykk of gat
ens dŷra miaðar
ausinn Ôðrœri.“

Eyvind Skâldaſpillir dichtet 963 in dieſer Weiſe auch ſein Hâkonslied (Heimskr. 1, 164 ff. Fagrsk. 26), wie andres in Fornyrdalag (Fagrsk. 30) und in künſtlichern Formen.

[2] J. Grimm erklärt, wie überhaupt die altnordiſchen Mannsnamenendungen auf -ar, Zeitſchr. f. d. Alt. 3, 142 f., ſo auch die von Fialar und Galar durch Abkürzung aus -hari, heri, Myth. 855. In der Zwergliſte der Völuſpâ, Sæm. 3, 16, ſteht Fialar allein, beide dagegen unter den iötnaheiti, Sn. 209 b,

Geſange ſtark betonten Liedesſtäbe; das gleiche Zeitwort gala wird vom Krähen des Hahns und vom Singen der Beſchwörung gebraucht [1], welche eben darnach galdr heißt. Zwei Stäbe ſind, wie ſchon erwähnt iſt, für jeden der beiden Reimverbände des Liodahâttr ausreichend; die Zweizahl genügt aber auch, um überhaupt den Gleichklang der Anlaute ſeinem Weſen nach zu bezeichnen. Wenn die beiden Zwerge weiterhin, nach altnordiſchem Strafbrauch, auf eine Flutſcheere (flœðarsker), d. h. eine Klippe, die zur Flutzeit mit Überſchwemmung bedroht iſt, ausgeſetzt werden [2], ſo kommt etwa zu bemerken, daß im Liodahâttr häufig und eigenthümlich die beiden Stäbe der dritten, gewichtigſten Zeile auf die zwei letzten Worte und Tonſilben hinausgedrängt ſind [3]. Die Reimſtäbe ſind Leiter der Geſätzbildung; Fialar und Galar bereiten die drei Gefäſſe, in welche Kvâſis Blut eingelaſſen wird. Der nahen Beziehung Galars zu galdr tritt hinzu, daß es eine Art des Liodahâttr gibt, welche

und in dieſem Sinne werden die Rieſen Suttûng, Sæm. 12, 15, und Skrymir, Sæm. 78, 26, fialar genannt, ſei es weil der Hahn Fialar in Vspâ, Sæm. 6, 34, über dem harfeſpielenden Egdir, als Wecker der Rieſenwelt ſingt, oder weil dämoniſche Weſenclaſſen in einander überſpielen konnten (vgl. Heldenſ. 389). Fornald. S. 2, 220 der Mannsname Fialarr.

[1] Sæm. 6, 34: „Gôl î gaglviði fagrrauðr hani. Sæm. 97, 5 ff.: „Galdra þû mer gal; þann gel ek þer fyrstan“. 99, 15: „meðan ek þer galdra gôl.“ Sn. 110: „hon gôl galdra sîna yfir þôr“. Sæm. 89, 10. Galdr m., Zauberſang, ſtammt von dieſem gala, Myth. 987. Lauchert, Mundart von Rottweil S. 9: „guller (der Hahn), von mhd. gille, gal, gullen, gegollen = ſchreien.“

[2] Sn. 84 (Arn. 218): „Suttûngr tôk dvergana ok flytr â sæût, ok setr þâ î flœðarsker (scopulo maris inundationi exposito imposuit)“. Die Anwendung dieſer Strafe kommt in den Geſchichten Ólafs Tryggvaſon vor, der den Zaubrer Eyvind Kelda und deſſen Gefolg auf ſolche Weiſe umkommen läßt, S. Ól. kon. Tryggv. C. 198, Forum. S. 2, 142: „En með því at Eyvindr ok hans félagar neittu því þverliga [an den wahren Gott zu glauben], þâ lêt konûngr byrgja þâ alla î einu hûsi, en annan dag eptir voro þeir fluttir î eitt flœðisker at konûngs ráði skamt frâ eyjunni [Ögvaldsnesi] blindir ok bundnir; lêtu þeir Eyvindr þar allir lîf sitt, ok er þat síðan kallat Scrattasker.“ S. af Ól. Tr. C. 70, Heimskr. 1, 276 f.: „vôro þat allt seiðmenn ok annat fiölkyngis folk u. ſ. w. gerði Eyvindr þeim huliz hialm ok tôko myrkr u. ſ. w. S. 277: Síðan lêt konûngr taka þâ alla, ok flytja î flœðisker, ok binda þar. Lêt Eyvindr svâ lîf sitt, ok allir þeir. Er þat síðan kallat Skrattasker.“ (Vgl. Myth. 447 f.)

[3] Z. B. das vorangeführte (Sæm. 99, 15): „meðan ek þer galdra gôl.“ Das Geſpräch mit dem Rieſenweibe Sæm. bei Munch S. 79, 12 ff.

galdralag benannt ist, Tonweise der Beschwörungen [1]. Die Namen der zwei kleineren Gefässe Sön und Bodn, Sühne und Angebot (Biörn 2, 312: „son f. pr. reconciliatio“. 1, 91: „boðn f. oblatio“), können immerhin davon hergeleitet werden, daß der Meth, wenn auch später erst, zu einer Mordsühne [2] verwendet wurde [3], denn es ist nicht nöthig, daß sie gleich Anfangs so hießen (vgl. Myth. 857); Odhrörir, der Kessel, ist deutlich: Rührer, Erreger des Liedes [4]. Daß zwei kurze Zeilen und eine längere als Gefässe eines so reichen Inhalts dargestellt sein sollen, wird nicht befremden, wenn man bedenkt, daß in diese an sich zwar engbemessene, aber vervielfacht zu Gesängen jeden Umfangs anschwellende Dreiform die ganze Fülle der bezeichneten Lieder-weisheit niedergelegt war. Die Handlung setzt sich fort, indem die Zwerge, die überall, wo etwas Kunstreiches geschaffen werden soll, an ihrer Stelle sind, nunmehr mit Jötunen in Zusammenstoß kommen.

[1] „Galdra-lag“ ist in einer Handschrift von Snorris Háttatal (Sn. 269. Arn. 714 f.) eine Strophe überschrieben, die in den andern unbezeichnet sich zu liodahâttr einreiht („sôttak fremd, sôtta ek fund konûngs sôttak îtran iarl: Þâ er ek reist, Þâ er ek renna gat kaldan straum kili, kaldan siâ kili“); sie hat in dritter und sechster Zeile die im liodahâttr nöthigen Stäbe und Tonsilben doppelt. Da lag zunächst die Singweise bedeutet (Biörn 2, 2: „Lag n. tenor, melodia in cantu“), so konnte im Gesang jede dritte Zeile jenes hâttr sich mit denselben oder mit andern, besonders in Laut oder Sinn nahekommenden, dann auch in die Schrift aufzunehmenden, wiederholen; es findet sich ja dergleichen mitten unter Strophen des gewöhnlichen liodahâttr, so im Hávamál Sæm. 23, 107: „Gunnlöd mer um gaf gullnum stôli â drykk ins dŷra miaðar; ill iðgiöld lêt ek hana eptir hafa sîns ins heila hugar, sîns ins svâra seva.“ Galdralag lautet auch alterthümlicher als liodahâttr und war vielleicht früher der allgemeine Name für diese Liedesform. Über galdralag s. Olaffen 52. f. Rask, Verslehre (von Mohnike 50). Den Ausdruck liodahâttr gebraucht Olaffen 59 f. nicht und in Háttatal scheint derselbe nach Arn. 714, Anm. 1 erst durch Rask eingeführt zu sein. Sæm. 24, 1 [Hávam. 111. K.]: „Þularstôli at, Urðar brunni at.“

[2] Heimskr. 1, 24: „geck hann Þâ til sonar blôts, til frêttar u. s. w.“

[3] Vgl. Sn. 98 (Arn. 244): „föðurgiöld iötna,“ Sn. 99 (Arn. 248): „Gillîngs giöldum,“ Bezeichnungen der Dichtkunst, des Gedichts.

[4] Verbum hrœra, rühren, bewegen; über ôðr s. oben S. 190. Myth. 858: „Oðhrœrir scheint deutlich poesin ciens, dulcem artem excitans.“ Vgl. Sæm. 30, 23: „Þat [liod] kann ek it fimtânda, er gôl Þioðrœrir [a. Þioðreyrir; sc. dvergr] fyr Dellîngs durum.“

Gleich den Zwergen aber sind auch die Riesen dieser Sage nicht persönlich gestaltete Naturkräfte, sondern das Riesenhafte ist hier, wie in andern das Geistesleben betreffenden Mythen, auf eine weitere Stufe des sinnbildlichen Ausdrucks vorgerückt und dient zur Bezeichnung alles Ungethümlichen, das bemeistert werden muß, wenn die aufkeimende Dichtkunst zu ihrer vollen Entfaltung gelangen soll. Fialar und Galar begehen neue Gewaltthat, indem sie den blinden Jötun Gilling, den sie mit seinem Weibe eingeladen, auf die See hinaus rudern und mit dem Schiffe so auffahren, daß es umschlägt und der Gast ertrinkt; seinem jammernden Weibe lassen sie einen Mühlstein auf den Kopf fallen. Gillingr [1], von gella, gellen (wie skillingr von skëlla), ist ein Mann des lauten Schalles, des Geschreis, ein geschärfter Galar, wie auch die Gedenkverse der Skálda den rauschenden Strom gilling nennen [2], und des Riesen Weib wird zutod geworfen, weil ihr gewaltiges Schreien über den Verlust ihres Mannes den Zwergen verdrießlich ist (Sn. 84, Arn. 218: „hon kunni illa ok grêt hâtt u. s. w. Fiallarr u. s. w., taldi ser leiðast ôp hennar"); die Beiden, die den Ton des Liedes ordnen, wenden sich, wenn in solcher Dunkelheit noch gerathen werden darf, hassend und unterdrückend gegen den rohen Volksgesang des fahrenden Blinden und seiner Genossin, des Spielweibs (vgl. Sn. 1, Arn. 30: „einni farandi konu at launum skemtunar sinnar"). Der angelsächsische Skilling, der Schallende, der mit seinem Genossen Vidsid, dem Weitgewanderten, laut zur Harfe sang [3], erscheint als edleres Seitenstück des ungeschlachten Gilling. In alterthümlich märchenhaften Zügen bewegt sich hier die eddische Erzählung: Fialar beredet das Weib, auf die See hinaus nach der Stelle zu sehen, wo ihr Mann umgekommen, heißt aber dann seinen Bruder Galar auf die Thür steigen, zu der sie hinausgeht, und ihr den Mühlstein auf den Kopf werfen; diese kunstlose List, die Aufmerksamkeit dessen, den man überfallen oder dem man

[1] Fornm. S. 3, 95: „Nîdûngr Giallandason" als erdichteter Name eines wandernden Sängers.

[2] Gillingr als Mannsname s. Fornald. S. 3, 7 ff. Arn. 2, 494: „Gillingr lykill hennar [Heljar]", der Todesgöttin klingender Schlüssel.

[3] Cod. Exon. 324, 31 ff. (Ettm. Scôpes vîds. 103 ff.): „Þonne vit Scilling scîran rëorde u. s. w. song âhôfon, hlûde bi hëarpan hlëóðor svinsade." Über das Bedeutsame beider Sängernamen s. Müllenhoff, Run. 54.

entfliehen will, auf irgend einen Gegenſtand zu lenken, kommt mehrfach in alten Dichtungen vor [1] und die vollzogene oder verſuchte Tödtung durch den übergeworfenen Mühlſtein iſt aus deutſchen Märchen bekannt [2]. Daran ſchließt ſich ſofort die noch geſchichtlich aufgewieſene Strafe der Ausſetzung auf die Flutſcheere, wodurch Gillings Sohn oder Brudersſohn Suttûng den Tod desſelben rächen will. Er hat auch die beiden Zwerge bereits auf die Klippe hinausgebracht, verſöhnt ſich aber mit ihnen, als ſie ihm den koſtbaren Meth zum Löſegeld anbieten. Mit dem Übergang in Suttûngs Gewalt beginnt für den Skáldentrank eine neue Wandlung; Kvâſis Weisheit lebt in ſeinem Blute fort, ſie hat ihre äußere Form und Faſſung erlangt und iſt vor gemeinem, kunſtloſem Treiben ſicher geſtellt, aber es droht jetzt der entgegengeſetzte Übelſtand, daß ſie, in undurchdringliches Geheimnis eingehüllt, Göttern und Menſchen für immer verſchloſſen bleibe. Suttûng, der Schlürfer [3], iſt ſchon

[1] In S. Oswalds Leben, Ettm. 707 ff. ſpricht der Rabe, der den Meerfrauen entrinnen will:

„ſich hin umbe an dirre ſtunt!
waz hebet ſich wunders an des meres grunt?"

und als ſie begierig hinſchauen, erſchwingt er ſein Gefieder. Im däniſchen Liede, Uldvalgte danſke Viſer 1, 213, ſagt der todte Aage zu Elſen:

„19. du gräd nu aldrig mere
for Fäſtemand din.
20. See dig op til Himlen
alt til de Stierner ſmaa!"

und als ſie aufſieht, ſchwindet er in die Erde. Motherwell, Minstrelsy (Glasgow 1827) S. 69 (May Colvin):

„O turn you about, thou false Sir John,
and look to the leaf o' the tree!
for it never became a gentleman
a naked woman to see."
He's turned himself straight round about,
to look to the leaf o' the tree;
she's twined her arms about his waist,
and thrown him into the sea.

Vgl. Percy, reliq. London 1840. 176[a].

[2] Br. Grimm, Kinderm. 6te Ausg. 1, 275 f. 279. 2, 30. 2te Ausg. 3, 81. 165. Rechtsalterth. 695. Vgl. Buch der Richter 9, 53; 2 Sam. 11, 21. (Volksl. 508, 35.)

[3] Suttûngr, aſſimiliert aus Suptûngr (vgl. Gr. 1 (2) 318, eine Handſchrift hat wirklich Swpttûngr), von sûpa, sorbere; ähnlich mit iötunn von

dem Namen nach der gierige Alleinbesitzer des edeln Getränks, von dem er, wie weiterhin gesagt wird, jeden Tropfen streng verweigert (Sn. 86: „synjar þverliga hvers dropa af miðinum"), er bringt dasselbe sogleich in eine unzugängliche Felskluft, Hnitbiörg [1], wo er es verwahrt und noch besonders seine Tochter zur Wache setzt. Der Name derselben, Gunnlöd, Kampfladung [2], weist schon merklich darauf, daß mit der Bergung des geistigen Horts jenes in Runen und Räthsel versteckte Wissen gemeint sei, das im Wettkampfe der mythischen Gesprächlieder ausgeholt und namentlich in Vafthrúdnismál einem trotzigen Riesen von Odin abgefragt wird; die volleren Belege des angedeuteten Sinnes bietet jedoch erst der zweite Theil von Bragis Berichte.

Der Erörterung dieses zweiten Abschnitts kommt zu Statten, nicht bloß, daß erst für ihn die gleichgehenden Stellen aus Hávamál zutreffen, sondern hauptsächlich, daß seine Aufgabe viel einheitlicher begrenzt ist, als die des ersten; er beschäftigt sich ebenso ausschließlich als vollständig mit den Versuchen, Hindernissen und endlich siegreichen Anstrengungen, welche Odin durchzumachen hat, um den verschlossenen Dichtermeth heraufzubringen. Auf seiner Ausfahrt nach diesem Ziele kommt er zuerst zu den neun Mähdern [3], die nach dem Wetzstein, den er emporwirft, so hastig greifen, daß sie einander mit den Sensen die Hälse abschneiden. Wieder ein alter Sagenzug, wie schon Kadmos und Jason die aus der Saat der Drachenzähne gewachsenen Krieger durch einen Steinwurf in ihre Mitte zu wechselseitigem Morde bringen [4]; Odin, auf dem Wege

eta, Myth. 486. Biörn 2, 360: „Suptûngr, m. nom. pr. libax." Lex. isl. 466. Myth. 489. Man findet für den Genitiv Sæm. 86, 35: „Suttûnga synir"; dagegen ebd. 51, 35: „Suttûngs synir", beidemal für Riesengeschlecht; wie auch die Gen. Mîmis und Mîma, Surta statt Surts, vorkommen.

[1] Biörn 1, 74: „biarg, n. saxum, rupes"; pl. biörg. Hnit ist nicht aufgeklärt; vgl. Biörn 1, 376: „Hnytbiarg, n. saxum præruptum." Lex. poet. 367b: hnit, n. collisio, conflictus; hnîta allidi, illidi, infligi; hnitbjörg, n. pl. qs. montes collisionum s. resonantes. Fornald. S. 1, 316: „Hnitaðr, hnitaðr."

[2] Biörn 2, 42: „löd (ð), f. invitatio, v. ladan. Hinc Gunnlöd." Vgl. Gr. 2, 457: „gunn-hvati (excitator pugnæ)." Gunnlöd auch sonst als Frauenname.

[3] Grimms Rechtsalterth. S. 108.

[4] Apollodor. l. 3, c. 4, § 1: „*Φερεκύδης δέ φησιν, ὅτι Κάδμος, ἰδὼν ἐκ γῆς ἀναφυομένους ἄνδρας ἐνόπλους, ἐπ' αὐτοὺς ἔβαλε λίθους· οἱ δέ, ὑπ'*

der Räthſelforſchung, begegnet zuerſt den mancherlei ungeſchickten Verſuchen des Errathens und läßt ſie in ihrer Haſt und Verwirrung einander ſelbſt aufreiben. Dafür zeugt der weitere Verlauf, das Bohren des Geſteins, worin die geſuchte Kunde verſchloſſen liegt, aber auch dies nicht ſogleich gelingend, da erſt die Späne auswärts ſtäuben, bis zuletzt der Bohrer Rati, der Durchdringer, ſich gänzlich durch den Fels genagt hat [1]. Bis dahin geht Alles noch außerhalb des Verſchluſſes vor, aber der ſtetige Zuſammenhang wird ſchon dadurch vermittelt, daß der Herr der heuenden Knechte, der Jötun Baugi (Sn. 85: „til iötuns þess er Baugi hêt"), Suttûngs Bruder iſt und ſich hiemit als demſelben Gedankenkreis angehörig kundgibt. Suttûng hat auch ihn nicht zu dem theuren Methe zugelaſſen; jener hat im Innern das Wiſſen, der Bruder außerhalb das Rathen, und erſt als der ſtrebſame Odin ſich in ſeinen Dienſt begibt und ihn mit Rati unabläſſig durchzubohren drängt, wird das Gewahrſam erſchloſſen. Der Name Baugi, der Gebogene (beygja, flectere, incurvare; haugr m. annulus), läßt ſich als Gegenſatz von Rati, dem Durchdringenden, auffaſſen; auch Bölverkr, Übelarbeiter, wie ſich Odin bei Baugi nennt, deutet auf das unnütze Tagewerk in ſolchem Dienſte [2]. Daß Bölwerk jetzt in Geſtalt einer Schlange durch die erbohrte Steinritze hineinkriecht, iſt ganz die

ἀλλήλων νομίζοντες βάλλεσθαι, εἰς μάχην κατέστησαν. Περιεσώθησαν δὲ πέντε." (Vgl. Ovid. Metam. 3, 115 ff.) Apollon. Rhod. Argonaut. 3, 1057: „λάθρη λᾶαν ἄφες στιβαρώτερον." 1365 ff. Ovid. Metam. 7, 139 ff.:

„Ille [Jaſon] gravem medios silicem jaculatus in hostes,
a se depulsum Martem convertit in ipsos.
Terrigenæ pereunt per mutua vulnera fratres."

Vgl. noch Fauſt (Myth. 856) und Eulenſpiegel, 9te Hiſt.

[1] Biörn 2, 152: „rata, incuriosus ferri, per varios casus elabi, vulgo: viam callere." Myth. 856: „rata permeare, terebrare, gothiſch vratôn." Maßmann, Skeir. 178 b: „vratôn, πορεύειν, ire." Dietr. 270 b: „rata (2) leicht überhin, einſchlüpfen, den Weg leicht finden B. H.; bloß reiſen Hâv. s. rati m. der Schlüpfer, Eindringer Hâv. 107." Sæm. 11, 5: „Vits er þörf þeim er vîða ratar." 23, 108: „Rata munn lêtumk rûms um fâ ok um griot gnaga."

[2] Biörn 1, 99: „böl, n. calamitas, ærumna." Gr. 2, 449 f. 1 (3), 440: „böl malum." Biörn 2, 427: „at verka, operari, efficere (verkr, m. dolor.)" Vgl. Sn. 209 b: Fiölverkr, Stôrverkr. Fornald. S. 3, 682 (Mannanöfn): „Bölverkr". 714: „Stôrverkr Starkaðarson."

der Sachlage angemeſſene Form der Verwandlung. In der jüngern Edda folgt ſofort, daß er drei Nächte bei Gunnlöd lag und ſie ihm drei Methtrünke geſtattete. Dagegen erzählt in Hávamál Odin ſelbſt eben zur Empfehlung der Redefertigkeit, wie er in Suttûngs Sälen nur durch Wortreichthum in Vortheil gekommen ſei [1]; es ſind damit Überredungskünſte gemeint, die er anwendet, um zum Methe zu gelangen [2]; wenn dann aber fortgefahren wird, daß Gunnlöd ihm auf goldenem Stuhl einen Trunk des theuren Methes gegeben, ſo erinnert dies noch weiter daran, daß zum Wettgeſpräch oder zur Rûnenrede gewöhnlich der Stuhl angeboten oder der Einnahme desſelben beſonders erwähnt wird [3], und es veranſchaulicht ſich damit der im Namen Gunnlöd gefundene Wortſinn der Aufforderung zum Redekampf. Von der Fülle des bei Gunnlöd genoſſenen Meths wird, gleichfalls nach Hávamál, Odin trunken und übertrunken und der bildliche Ausdruck dafür iſt: des Vergeſſens Reiher (Häher), der über Trunknen rauſcht, der Männer Beſinnung ſtiehlt und mit deſſen Gefieder nun auch Odin in Gunnlöds Gehege gefeſſelt war [4]; die Sinnbetäubung der Trunkenheit fällt darum unter

[1] Sæm. 23, 106: „Enn aldna iötun sôttak u. ſ. w. fâtt gat ek Þegiandi Þar; mörgum ordum mælta ek (î) minn frama Suttûngs sölum.“ Vgl. Sæm. 32, 11 ff.: „alls Þû â gôlfi vill Þins um freista frama“ (dein Glück, deinen Frommen verſuchen).

[2] Dahin mag auch der Eid zu rechnen ſein, deſſen Bruch nachher dem Odin vorgeworfen wird, Sæm. 24, 112, und die nachfolgenden Worte: „Suttûng svikinn hann lêt sumbli frâ ok grætta Gunnlöđu“ beweiſen nicht, daß Odin mit Suttûng ſelbſt verkehrte; er betrog dieſen um den Trank, indem er Gunnlöd für ſich gewann.

[3] Hâvam. 107 (Sæm. 23): „Gunnlöd mer um gaf gullnom stôli â drykk ins dŷra miadar.“ Loddfafnismâl 1 (Sæm. 24, 1): „Mâl er at Þylja Þulur lângar Þularstôli at u. ſ. w.“ VafÞr. 9 (Sæm. 32, 9): „Hvî Þû Þâ, Gângrâdr, mælisk af gôlfi fyr? fardu î sess î sal! Þâ skal freista, hvârr fleira viti, gestr edr inn gamli Þulr.“ 19 (ebd. 33): „Frôdr ertu nû, gestr, far Þû â bekk iötuns, ok mælumk î sessi saman.“ Fornald. S. 1, 465 (vor Heidreks Räthſeln): „voru Þâ teknir tveir stôlar, ok settust Þeir Þar â.“ 532: „Var sidan stôll setr undir Gestumblinda, ok hugdu menn gott til, at heyra Þar vitrlig ord. Sn. 3: „sitja skal sâ er segir.“

[4] Sæm. 12, 14: „Ôminnis hegri heitir sâ er yfir öldrum Þrumir, hann stelr gedi guma; Þess fugls fiödrum ek fiötradr vark î gardi Gunnladar.“ Biörn 1, 340: „hegri, m. ardea.“ Über ôminni ſ. oben.

das Bild dieſes Vogels, weil derſelbe für beſonders thöricht gilt, in dem Maße, daß er vor ſeinem eigenen Schatten erſchrickt [1]. Das findet Odin am Rauſche noch gut, daß doch der Mann ſtets ſeine Beſinnung wieder gewinne [2]. So rafft er ſelbſt ſich auf und fliegt, nach der jüngern Edda, in Adlersgeſtalt eiligſt mit dem geſammten Methe davon, in derſelben Verwandlung rennt Suttûng ihm nach; der Einſchleichende kommt als Schlange, der Enteilende und der Verfolger ſchwingen ſich, wie anderwärts, als Vögel hin [3], von der Räthſelwette mit Heidrek entfliegt Odin auch als Falke (Fornald. S. I, 487 f.). Keine von beiden Darſtellungen macht deutlich, wie es mit Ôdhrörir und den andern

[1] Oken, Naturgeſch. 534 f. (vom gemeinen Reiher): „Ihr Aufenthalt iſt in Wäldern waſſerreicher Gegenden, wo ſie traurig auf Bäumen ſitzen, ſcheu vor dem Jäger davon fliegen und ſogar bei einem Donnerſchlag erſchrecken.“ Poëme du vœu du héron (Sainte-Palaye, Mémoires sur l'ancienne chevalerie, Paris 1781. 3, 122):

„Le plus couart oysel ay prinst, ce m'est avis,
qui soit de tous les autres, de che soit chescuns fis,
car li hairons est tels, de nature, toudis,
si tost qu'il voit son umbre, il est tous estordis:
tant fort s'escrie et brait, com s'il fut à mort mis.“

Seinen Fang läßt er ſich vom Storch wegſtehlen, Volksl. 37: „Guot Reiger, guot Reiger der fiſcht auf breiter heide, da kam der Stork, da kam der Stork und ſtal im ſeine weide.“ In einem ſchwankhaften Meiſterſange von Hans Sachs fragt ein Schwabe ſeinen welſchen Wirth, ob der ihm vorgeſetzte Wein im Paradies wachſe. „Der wirt gedacht im wol: du haſt ein ungeſalzen häher.“ Göz, Hans Sachs 2, 105. Vgl. Schmeller 3, 524. Sonſt begegnet der Häher auch als ein ſpöttiſcher Vogel. Hans Sachs, Ged. 2 (Ausgabe von 1558), 426: „Des kundt die Agelaſter kittern Spotweiß thet jr der Heher flitern.“ Berlin. Bibl., Liederhdſchr. Z. 8016: „Der margolff iſt eyn ſpotlicher vogel, er ſpot der fogel alle gemeyne.“ Ziemann 239[b]: „markolf heher, graculus“ (Fr. 1, 641[c]). Wolframs Wilh. 407, 10 f.: „iwer iegeslîchen hât diu heher an geſchriet ime walde.“ Titurel 1477. 102[a], 7. Graff 4, 799: „Heigir, Heiger, Heher, ardea. Cf. Hehara picus.“ Benecke 1, 650[a]: „Heiger ſtm. reiher.“ Kolocz. Cod. 130, 44 bis 65.

[2] Sæm. 12, 15: „Þvî er öldr baztr, at aptr of heimtir hverr sitt ged gumi.“

[3] Sn. 81 f. (Arn. 212) fliegt Loki mit Falkengefieder, Thiaſſi verfolgt als Adler, Idunn iſt, nach einer Lesart, zur Schwalbe geworden; übrigens haben dort die Verwandlungen je ihren beſondern Grund in der Art der mythiſchen Weſen und dem Sinne der Fabel, vgl. Thôr 117 f. 122 f.

Gefäſſen ergangen. In Hávamál gibt Gunnlöd dem Odin einfach einen Trunk des theuern Meths und von Suttûng wird geſagt, daß er um den Meth betrogen ward, nun aber ſei Ôdhrörir heraufgekommen zu bewohnten Stätten [1]. Bragi dagegen erzählt, Gunnlöd habe dem Odin drei Trünke geſtattet, mit deren erſtem er Alles aus Ôdhrörir, mit dem zweiten aus Bodn, mit dem dritten aus Sôn getrunken und ſo den ganzen Meth gehabt; dann bei ſeinem Heranfliegen nach Âsgard ſetzen die Âſen ihre Gefäſſe in den Hof und er ſpeit den Meth nun in dieſe, die ſomit an die Stelle der früheren, nicht mitgenommenen zu kommen ſcheinen. Man darf jedoch in ſolcher Bilderſprache keine Folgerichtigkeit bis ins Einzelnſte ſuchen. Ôdhrörir, Bodn und Sôn haben als Dreiheit in der Entwicklung der Sage bereits das Ihrige geleiſtet; fortan iſt, außer wo es ſich bloß um ſkâldiſche Redensart handelt, nur der bedeutſame Name Ôdhrörir in mythiſchem Gebrauch und bezeichnet noch immer das Gefäß des Dichtertranks [2], die Überlieferung in Geſang und Liedesform, wodurch die Fülle deſſen, was in dem perſönlichen Kvâſir, ſeinem Wiſſen und Können, vorbildlich zuſammengedrängt war, an alle Lernbegierigen und Befähigten ausgeſpendet wird. Suttûngs Meth gab Odin, wie Bragi am Schluſſe ſagt, den Âſen und den Menſchen, die dichten können; Kvâſir ſchon zog aus, um Wiſſenſchaft zu lehren, ſein Weſen und Wirken lebt unerſchöpflich in ſeinem Blute fort. Die Dichtkunſt hieß Trank der Âſen (Sn. 87: „dryck Âsanna“), den Göttern war der Dichtermeth gewöhnlicher Trank, wie ſie auch im Liedesklange ſprachen (ſ. oben S. 196).

In dem Theile der j. Edda, welcher Aufſätze gelehrter Isländer des 12ten und 13ten Jahrhunderts über Lautlehre enthält, finden ſich Stellen, die verſchiedenen Arten des Lautes betreffend, wobei vom Laute der lebloſen Dinge, dem Rauſchen des Windes oder des Waſſers, zu der Stimme belebter Weſen und hier wieder von den Weiſen des Vogel-

[1] Sæm. 23, 109 (Munch 16, 107): „Þvîat Ôdrœrir er nû upp kominn â aldaves iarðar“ (ad viventium asyli prædia). Zu ve vgl. Gr. 3, 428. Myth. 58. 539[5] f.; zu aldir Sæm. 37, 45).

[2] In Eddaliedern iſt Ôdhrœrir in ſolchem Sinne genannt: Sæm. 23, 109. 28, 3. 88, 2. Sônar-dreyri (vgl. Sn. 98: „Kvâsis dreyra) findet ſich 118, 36. 234, 21, beidemal wohl nur dichteriſch für Meth, Honigtrank; Bodn bleibt aus. Dagegen aus Skâldenliedern Belege für alle drei Namen in Anwendung auf Dichtkunſt Sn. 29 f.

ſangs bis zu dem menſchlichen Stimmvermögen aufgeſtiegen wird, in welchem Laut, Stimme, Rede vereinigt ſind; auch in der Stimme der Lebendigen wird die Wirkung der Luft auf die Stimmwerkzeuge hervorgehoben, zugleich aber dem Selbſtwillen, überhaupt den geiſtigen Eigenſchaften, die erſt das Weſen der Menſchenrede vollenden, die gebührende Bedeutung zuerkannt [1]. Dieſe Unterſuchungen ſind freilich ohne allen Bezug auf Hönir und Kvâſir angeſtellt, vielmehr der Hauptſache nach lateiniſchen Grammatikern, von denen Priscian namentlich angeführt wird, entnommen [2]; dennoch iſt in den Mythenbildern und

[1] Sn. 289 f. (Arn. 2, 46 f. 2, 364): „renn ok rödd upp fyrir hverju ordi. Þarf ok með orði hverju; þriár þessar greinir: minni ok vit ok skilnîng u. ſ. w. Nû hafa þessir lutir hlioð, sumir rödd ok sumir mâl u. ſ. w. Sû er ein grein hlioðs, er þûtr veðr eða vötn, eðr siôr u. ſ. w. Þetta eru vitlaus hlioð u. ſ. w. Önnur hlioðsgrein er sû, er fuglar hafa, þat heitir rödd u. ſ. w. fuglar sýngja eða gialla eðr klaka u. ſ. w. þriðja hlioðsgrein er miklu merkiligust, er menn hafa, þat er hlioð ok rödd ok mâl u. ſ. w. Ef maðr getr mikla mâlsnild, þâ þarf þartil vit ok orðfœri ok fyrir ætlun ok alhœgt tûngubragð.“ Sn. 297 ff. (Arn. 2, 64 f.): „Af rœriligum lutum verðr hlioð, sem af höfuðskepnum: eldi, vindum, vötnum u. ſ. w. Hlioð þat, er verðr af lîflausum lutum, er sumt ûgreinligt, sem vinda gnýr eða vatna þytr eða reiðarþrumur u. ſ. w. Rödd er hlioð, framfœrt af kvikendis munni, formerat af nîu nâttûruligum tôlum: fûngum, barka, tûngu ok tveim vörrum ok tönnum fiorum. En Priscianus kallar rödd vera hið greiniligsta loptsins högg ok eiginliga skiljanligt [ictum aeris distinctissimum et auribus proprie intelligibilem] u. ſ. w. merkilig rödd af setnîng [vox consilio significabilis] er sû, er framfœrist af sialfvilja manns.“ Vgl. Geneſis (Hoffmanns Fundgr. 2) 13, 45 von der Erſchaffung des Menſchen: „Swenne ſi [diu zunge] den wint fahit unt in den munt zuhet, an den zanen ſi ſcefphet daz wort daz ſi ſprichet.“

[1] Priscian. lib. 1 (Putſch, grammaticæ lat. auctores antiqui, Hannover 1605, S. 538): „Philosophi definiunt vocem esse aerem tenuissimum ictum, vel suum sensibile aurium, id est, quod proprie auribus accidit u. ſ. w. Aliæ vero sunt [voces], quæ quamvis scribantur, tamen inarticulatæ dicuntur, cum nihil significent, ut coax, cra. Hæ enim voces, quanquam intelligimus, de qua sint volucre profectæ, tamen inarticulatæ dicuntur, quia vox, ut superius dixi, inarticulata est, quæ a nullo affectu mentis proficiscitur. Aliæ sunt inarticulatæ et illiteratæ, quæ nec scribi possunt, nec intelligi, ut strepitus, mugitus, et his similia.“ Donati ars grammatica, lib. 1, segm. 1 (Corpus Grammaticorum latinor. veter. collegit Frid. Lindemannus. Leipzig 1831. B. 1, S. 5): Vox est aer ictus, sensibilis auditu, quantum in ipso est. Omnis vox aut articulata est, aut

in den Lehrſätzen dieſelbe Verwandtſchaft des Windesrauſchens und der Menſchenſtimme geltend gemacht, die gleiche Beobachtung ausgedrückt, daß zu Rede und Geſang die bewegte Luft [1] und der erregte Geiſt, das Element der Vanen und das der Äſen, zuſammenwirken, Wahrnehmungen, die ſich füglich auch dem aufmerkſamen Sinne des Ungelehrten ergeben konnten. Selbſt volksmäßigere Dichtungen, als die abgehandelten Mythen, haben ſich, in ihrer Weiſe, mit ähnlichen Aufgaben befaßt, wie die finniſchen Runen, die, gleich dem Urſprung des Feuers, des Eiſens und andrer Gegenſtände, auch den der Harfe darſtellen [2], oder die eſtiſchen Volksſagen von der Entſtehung des Geſangs, deſſen göttlicher Urheber ſelbſt das Rauſchen ſeines Gewandes auf Wald und Bach, die grellſten Töne auf den Wind, die zarteren auf die Singvögel, den vollen und tiefen Wohllaut aber auf das Menſchengeſchlecht überträgt, dann vom Kochen der Sprachen, die, zuſammt den Namen der ſie redenden Völker, aus den Angſttönen und dem Schaum des in einem Keſſel ſiedenden Waſſers hervorgehn, wobei den Eſten allein die Sprache des kochenden Gottes zufällt [3]. Auch an

confusa. Articulata est, quæ litteris conprehendi potest; confusa, quæ scribi non potest.“ Maximi Victorini de re grammatica liber (ebd. B. 1, S. 272): „De Voce. 7. Vox est aer ictus sensibilis, qui auditur quantum in ipso est. Vocis vero species sunt duæ; articulata, et confusa. Articulata, quæ hominum tantum est, unde articulata dicta est, quod articulo scribentis comprehendi possit. Confusa, quæ scribi non potest, veluti ovium balatus, equi hinnitus, bovis mugitus, et aliæ nonnullæ voces sunt. Sonos quoque omnes appellamus voces, ut fluctus qui a litore audiuntur.“ Isidori Hispalens. episc. etymologiar. libri XX, lib. 1, cap. XIV (Corp. Gramm. Lindem. B. III. Leipzig 1823, S. 28): „De voce. Vox est aer ictus, sensibilis auditu, quantum in ipso est“ u. ſ. w. Ars grammatica Marii Victorini [andrer als Maxim. Vict.] de orthographia et ratione metrorum (Putſch S. 2451): „De voce. Vox est aer ictus auditu percipibilis, quantum in ipso est. Græci qualiter? *ἀὴρ πεπληγμένος αἰσθητὸς ἀκοῇ ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ ἐστιν.*“ Diomedis de oratione libri III, lib. II, Putſch S. 413: „De voce. Vox est, ut Stoicis videtur, spiritus tenuis, auditu sensibilis, quantum in ipso est.“

[1] Sn. 299 (Arn. 66): „rödd er lopt eða af lopti formerat ꝛc.“ Vgl. Oken, Naturgeſch. 4, 93. 246 f.

[2] Kalevala overs. af Castrén 2, 86 ff. Schröter, Finn. Runen (1834) 69. Wendunmuth 1, 380 (CCXLII): „Wie die Böhemiſche Sprach aufkommen.“

[3] Verhandl. der gel. eſthn. Geſellſch. zu Dorpat B. 1, H. 1, S. 42 bis 47.

Odins Aufenthalt bei Gunnlöd gemahnen ſpät noch Volkslieder aus Schweden und Dänemark vom Ritter Tinne (Tynne, Tönne), den der allbezaubernde Runenſchlag einer harfeſpielenden Zwergtochter in den Berg lockt, wo man ihm Meth einſchenkt und er auf goldnem Stuhl entſchläft, dann durch hervorgetragene Runenbücher vom Zauber entbunden und mit heilkräftigen Segen für Streit, Reiſe und Seefahrt, ſowie mit der Gabe, treffliche Worte zu ſprechen, entlaſſen wird [1].

Die Entſtehung Kvâſis durch Ausſpucken iſt oben (S. 209 f.) gänzlich aus dem innern Zuſammenhang des vorliegenden Mythus gedeutet worden. Dieſe ſeltſame Vorſtellung ſteht gleichwohl nicht ſo vereinzelt, daß nicht der verſuchten Erklärung auch von außen, und zwar aus griechiſcher Sage, merkwürdige Zeugniſſe zu ſtatten kämen. Das eine findet ſich bei Apollodor: Glaukos, Sohn des Königs von Kreta Minos (eines Geſetzgebers und Ordners wie Fridfrödi, vgl. Saxo 5, 85 f. 95), fiel, ein Knabe noch, in ein Honigfaß und ſtarb; Minos aber, nach dem Verſchwundenen forſchend, wurde von den Kureten beſchieden, derjenige, der das Ausſehen einer dreifarbigen Kuh in ſeiner Herde am beſten zu vergleichen wiſſe, werde auch den Knaben wieder ins Leben ſchaffen; im Kreiſe der Wahrſager verglich Polyidos, Sohn des Koiranos, die Farbe der Kuh mit der Frucht des Brombeerſtrauchs, worauf ihm geboten wurde, den Knaben zu ſuchen und den gefundenen Todten wiederzubeleben; auch letzteres gelang ihm durch Beobachtung einer getödteten Schlange, die von einer andern mittelſt eines aufgelegten Krautes zum Leben gebracht wurde, und durch Anwendung desſelben Krautes auf die Leiche des Königsſohns; gleichwohl ließ Minos den Retter ſeines Sohnes nicht nach Argos zurückkehren, bis er dieſen noch die Wahrſagung gelehrt hätte; gezwungen that es Polyidos, vor der Einſchiffung aber hieß er den Glaukos ihm in den Mund ſpucken, und nachdem dieß geſchehen, vergaß Glaukos die Wahrſagekunſt [2]. So

[1] Svenska Folkvis. 1, 32 ff. 127 ff. Arwidss. 2, 298 f. (Geijer, Svea Rik. Häfd. 1, 171 findet in dem Namen der Zwergtochter Ulfva [auch ſie und ihre Mutter Olle, dän. Ulfhild] das alte Völva, Vala). Nyerup 1, 281 ff. Dieſe Lieder berühren ſich mit den deutſchen vom Ritter Tanhäuſer, in der Mitte ſteht das niederländiſche von „heer Danielken" Hor. belg. 2, 131 ff.

[2] Apollodori Atheniens. Biblioth. l. III, c. 3 (hg. Chr. G. Heyne, Göttingen 1782, S. 182 f.): „Γλαῦκος δὲ, ἔτι νήπιος ὑπάρχων, μῦν διώκων

begegnet frühe ſchon im griechiſchen, wie nachher im nordiſchen Alterthum die urſprünglich abergläubiſche, dann aber auch mythiſch verwendete Vorſtellung, daß verborgene Wiſſenſchaft, wohl eigentlich die dazu gehörende formelhafte Rede, mittelſt des Speichels, der die Zunge netzt, übertragen werden könne. Wie Polyidos, wörtlich der Vielwiſſende, ſeine Kunſt dem Schüler beigebracht habe, wird nicht geſagt; er nimmt ſie aber aus dem Munde desſelben ſtofflich in den ſeinigen zurück[1]; gleichmäßig belebt ſich, was Äſen und Vanen von der Zunge ſprüht, zu dem weisheitvollen Kvâſir. Auch die Art des Wiſſens iſt auf beiden Seiten die ähnliche, dasſelbe beruht bei Polyidos, wie bei ſeinem Ahn, dem berühmten Wahrſager Melampus, auf dem ſcharfen, ſpähſamen Bemerken der feinſten und leiſeſten Züge an allem Erſcheinenden, wie es ſich in der Auffindung eines Gegenbilds zu der ſchillernden Hautfarbe des Rindes und in der Beobachtung des ſtillen Treibens der

*εἰς μέλιτος πίθον πεσὼν ἀπέθανεν. Ἀφανοῦς δὲ ὄντος αὐτοῦ, Μίνως πολλὴν ζήτησιν ποιησάμενος, περὶ τῆς εὑρήσεως ἐμαντεύετο. Κούρητες δὲ εἶπον αὐτῷ, τριχρώματον ἐν ταῖς ἀγέλαις ἔχειν βοῦν, τὸν δὲ τὴν ταύτης θέαν ἄριστα εἰκάσαι δυνηθέντα καὶ ζῶντα τὸν παῖδα ἀποδώσειν. Συγκληθέντων δὲ τῶν μάντεων, Πολύϊδος, ὁ Κοιρανοῦ, τὴν χρόαν τῆς βοὸς εἰκασε βάτου καρπῷ. καὶ ζητεῖν τὸν παῖδα ἀναγκασθεὶς διά τινος μαντείας ἀνεῦρε. Λέγοντος δὲ Μίνωος, ὅτι δεῖ καὶ ζῶντα ἀπολαβεῖν αὐτὸν, ἀπεκλείσθη σὺν τῷ νεκρῷ. Ἐν ἀμηχανίᾳ δὲ πολλῇ τυγχάνων, εἶδε δράκοντα ἐπὶ τὸν νεκρὸν ἰόντα. τοῦτον βαλὼν λίθῳ ἀπέκτεινε, δείσας μὴ ἂν αὐτὸς τελευτήσῃ, εἰ τούτῳ συμπάθοι. ἔρχεται δὲ ἕτερος δράκων· καὶ θεασάμενος νεκρὸν τὸν πρῶτον, ἀπεισιν· εἶτα ὑποστρέφει ποίαν κομίζων, καὶ ταύτην ἐπιτίθησιν ἐπὶ πᾶν τὸ τοῦ ἑτέρου σῶμα. ἐπιτεθείσης δὲ τῆς ποίας, ἀνέστη. Θεασάμενος δὲ Πολύϊδος καὶ θαυμάσας, τὴν αὐτὴν πόαν προσενεγκὼν τῷ τοῦ Γλαύκου σώματι, ἀνέστησεν. Ἀπολαβὼν δὲ Μίνως τὸν παῖδα, οὐδ' οὕτως εἰς Ἄργος ἀπιέναι τὸν Πολύϊδον εἴα, πρὶν ἢ τὴν μαντείαν διδάξαι τὸν Γλαῦκον. Ἀναγκασθεὶς δὲ ὁ Πολύϊδος διδάσκει. καὶ ἐπεὶ δὴ ἀπέπλει, κελεύει τὸν Γλαῦκον εἰς τὸ στόμα ἐπιπτύσαι· καὶ τοῦτο ποιήσας Γλαῦκος τὴν μαντείαν ἐπελάθετο.“* (Ebd. l. III, c. 1, S. 176: *„Μίνως δὲ, Κρήτην κατοικῶν, ἔγραψε νόμους.“* Vgl. Saxo, 5, 85 f.)

[1] Plinius (Histor. natur. 28, 7) führt unter den mancherlei Heilkräften des nüchternen Speichels an: „Despuimus comitiales morbos, hoc est, contagia regerimus. Simili modo et fascinationes repercutimus.“ Wird hier die eingedrungene Wirkung des Zauberſpruchs im Speichel wieder ausgeſtoßen? Ebd. 28, 5: „Alius saliva post aurem digito relata, sollicitudinem animi propitiat.“

heilfertigen Schlange bewährt; entsprechend wird von Kvâsir erzählt, daß er, als die Âsen den wegen Baldrs Tödtung flüchtigen Loki verfolgten, als der kundigste von allen („er allra var vitrastr," πολύϊδος), in der Asche die Spur des von Loki erfundenen und verbrannten Fischernetzes erkannt habe[1]; er ist hiebei eben nur darum gegenwärtig, weil es den Scharfsinn des Errathens gilt, vermöge dessen auch ihm keine Frage und Aufgabe ungelöst bleibt[2].

## 5. Runen.

Es ist jetzt näher zu untersuchen, was der mühsam errungene Meth im Geiste der Genießenden wirke, welcher Art die dichterische Begabung sei, die er denselben verschafft. Die jüngere Edda bemerkt am Schluß der Sage, Odin habe Suttungs Meth den Menschen gegeben, welche dichten (yrkja) können (Sn. 87), d. h. diese können es eben durch die Mittheilung des Methes; an andern Stellen wird dieser Meth sammt allen seinen Bezeichnungen für gleichbedeutend mit Dichtkunst (skâldskapr) erklärt (Sn. 85. 98). Eingehender läßt sich der Sprecher im Rûnatal (Sæm. 28, 3 ff.) vernehmen:

„Einen Trunk gewann ich des kostbaren Methes, genetzt aus Ôdhrörir; da begann ich zu gedeihen und weise zu sein, zu wachsen und mich wohl zu gehaben, Wort suchte mir Wort vom Worte, Werk suchte mir Werk vom Werke;"

Die erlangte Weisheit aber besteht in Runenkunde und Beschwörungsliedern (rûnar, liod, galdr). Alles, was hier in Betracht kommt, kann auch unter dem einen, vielumfassenden Worte Runen begriffen werden. Rûn f., zum Stamme des ahd. rûnen, agf. rûnian, raunen, gehörend (Myth. 1174 ff.), bedeutet zunächst Geflüster, geheime Rede, dann

[1] Sn. 69 (Arn. 182). Solche Proben des Spürvermögens gibt auch Amleth bei Saxo 3, 52 f. („cujus industriam rex perinde ac divinum aliquod ingenium veneratus"); er ist zugleich Erfinder eines tückischen Garnes (ebd.: matri tacite jubet, textilibus aulam nodis instruat").

[2] S. ob. S. 210, Anm. 1; auch der wandernde Kvâsir unterrichtet in seiner Wissenschaft: „hann fôr vîda um heim at kenna mönnum frœdi" (ebd.). In Erwägung kommt hieher noch Lex. myth. 271*: „Mythi qvidam Indici dicunt Superbaniam sive Carticejam Deum matris sputo productum et summa sapientia præditum esse (Wagner, Ideen S. 172)." Myth. XXXIV: Orion (Ovid. Fast. 5, 495 bis 535. Hygin 195).

Geheimnis überhaupt, in Lehre, Zauberei, Lied, Sinnbild, Buchstaben. Für den ursprünglichen Sinn zeugen auch die persönlichen rûni m. (collocutor, socius, familiaris; vgl. Sprachg. 131, 3: altn. rûnar?) rûna und rûn f. (collocutrix socia); unter den skâldischen Bezeichnungen des Mannes läuft rûni, als Redegenosse, Begleiter, in gleicher Reihe mit andern das vertraute Gespräch anzeigenden Wörtern. (Sn. 199: „vinr ok raðunautr, râðgiafi, mâli, rûni, spialli," ebd. 173. 213. Sn. 101: „Sifiar rûni" Thôrr); ebenso ist die Frau Redegenossin und rûn ihres Mannes (Sn. 202: „mâla, rûn bûanda sîns"; vgl. Sæm. 214, 20: „mîns mâlvinar," Sn. 321: „mâlvinu minnar"), vertrauter noch seine eyrarûna (Sæm. 7, 45. 24, 6), die ins Ohr raunt (vgl. ahd. ôrrûno, Myth. 1174. Graff 1, 458: „ôrrûn, ôrkirûn". 2, 525); und wie überhaupt die auf -rûn ausgehenden Frauennamen hieherfallen, bietet insbesondre Ölrûn Beziehung auf das heimliche Zusammenflüstern beim Zweitrinken [1]. Die sachliche rûn läßt sich, wie schon berührt, in manigfacher Bedeutung durch das Gebiet des altnordischen Mythen- und Liederwesens verfolgen; gemeinsam aber ist durchaus der Begriff des in Bildern, Zeichen, Formeln versteckten, auf die Götterlehre bezüglichen Geheimnisses.

Bragi erzählt bei Ögis Gastmahl zwei Göttersagen, die eine, wie Idunn vom Jötun Thiassi geraubt wird, die andre vom Dichtermeth; beide gehen den Erzähler selbst näher an, denn Idunn ist seine Gattin und er selbst ist der Skâlde unter den Âsen. Beim Schlusse der ersten Sage fragt Ögir noch, welches Geschlechts der gewaltige Thiassi gewesen sei, und in der Antwort hierauf gedenkt Bragi, wie die Brüder Thiassi, Idi und Gângr, nach dem Tod ihres Vaters Ölvaldi das Gold desselben auf die Weise getheilt haben, daß Jeder davon gleich oft seinen Mund voll nahm, mit dem Beifügen: „die Redensart (ordtak) haben wir jetzt unter uns, das Gold die Mundzählung dieser Rie'en zu nennen, und in Rûnen oder in Skâldschaft verbergen wir das so, daß wir es Rede, Wort, Gespräch derselben nennen;" worauf

[1] S. oben S. 207; vgl. Biarkamâl (Fornald. S. 1, 110): „vekjat ek yðr at vîni nê at vîfs rûnum." Sæm. 151, 17. 101, 11: „rœddu ok rŷndu." Tristan (Maßm.) 436, 20 ff.: „se enphie der küele brunne, der gein ir ougen schône entspranc und schöner in ir ôren klanc und rûnende allez gegen in gie und si mit siner rûne enphie: er rûnete suoze den gelieben ze gruoze."

Ögir bemerkt: „Das bedünkt mich wohl in Rûnen verborgen“ [1]. Die Stelle gewinnt dadurch an Belang, daß nun unmittelbar Ögir weiter nach dem Urſprung eben dieſer Kunſt fragt, welche ſie (die Äſen) Skâldſchaft nennen, worauf Bragi die Sage vom Dichtertrank erzählt, die auch wieder hauptſächlich dazu dient, jene ſkâldiſchen Umſchreibungen der Dichtkunſt zu begründen, in denen der Meergott gleichwohl einige Dunkelheit finden will [2]. Skâldſchaft und Rûnen ſind hiemit inſoferne gleichgeſtellt, als die Kunſtdichtung der Skâlden ſich durchaus und weſentlich in uneigentlichen und umſchreibenden Bezeichnungen, den heiti und kennîngar [3], bewegt, welche großentheils der weitſchichtigen Götterſage entnommen und darum für die in letzterer nicht genau Bewanderten dunkel und geheimnisvoll ſind. Das Verſtändnis dieſer Art von Rûnen braucht nicht in die Tiefe zu gehen, nicht den innern Sinn der Mythen zu ergründen, es ſetzt nur diejenige Bekanntſchaft mit dem äußeren Beſtande der Fabeln voraus, die in den Erzählungen der jüngern Edda den Lehrlingen des dichteriſchen Stiles dargeboten wird.

In Biarkamâl, Bruchſtücken eines Liedes von ſonſt noch einfacheren Formen, weckt der Sänger die Helden zum Kampfe für ihren freigebigen König, deſſen reiche Spende, das Gold, ſofort in einer Reihe auf Götter- und Heldenſage beruhender Benennungen verherrlicht wird,

[1] Sn. 83 (Arn. 214 f.): „En þat höſum vær orðtak nû með oss, at kalla gullit munntal þessa iötna, en vêr felum î rûnum eða î skâldskap svâ, at vêr köllum þat mâl eða tal þessa iötna. (Var. „ef vêr fiavllom î rûnom eþa skâldscap, svâ cavllom vêr þat mæli, orð eða tal þeirra.) Þâ mælti Ægir: Þat þykki mêr vera vel fôlgit î rûnum.“

[2] Sn. 85 (Arn. 218): „Þâ mælti Ægir: myrkt þykki mêr þat mælt, at kalla skâldskap með þessum heitum.“ Vgl. Sn. 88 (Arn. 224): „Þat, er hulit er kveðit.“

[3] Heiti n. erſcheint als das allgemeinere (wie nöfn Sn. 176 ff. abwechſelnd mit heiti), theilt ſich aber in kennt heiti (Sn. 94. Arn. 231: „appellationem circumscriptam) oder kennîng (ebd. „denominatio“?) und in ûkend heiti (Sn. 174. Arn. 464: „appellationes simplices“) oder auch einfach heiti, was aber vermöge ſeiner Allgemeinheit ſelbſt für kennîng gebraucht wird. Dieſelben Ausdrücke für Gold, von denen es (Sn. 83) hieß: „ver felum î rûnum,“ ſtehen weiterhin in Antwort auf die Frage: „hvernig skal kenna gull?“ (Sn. 128. Arn. 337: „denominandum est“; vgl. Sn. 134); ganz entſprechende ſind aber auch als „gulls heiti“ (Sn. 154. Arn. 401: „auri appellationes“) aufgeführt.

zu denen insgesammt die auf heiti und kenningar des Goldes bezüglichen Sagenstücke der jüngern Edda den Schlüssel geben; darunter: Idis Prunkrede und Thiassis Rechtschlichtung [1], also dasselbe, was Bragi in Rünen verborgen nannte; und abermals besteht das Geheimnis lediglich im verblümten Dichterausdruck. Die Skâldenlieder wimmeln von Namen der Götter und Halbgötter, von Anspielungen auf vorhandene oder auch verschollene Mythen, aber diese mythische Wesen und Geschichten werden nicht um ihrer selbst willen genannt und angezogen, sie sind ein Theil des gesammten Redeschmucks, der in Verbindung mit dem verwickelten Satz- und Versbau dem skâldischen Kunstgesang sein eigenthümliches gelehrtes Gepräge gibt. Auch wo die Götterſage den Gegenstand solcher Gedichte ausmacht, ist es hauptsächlich darauf abgesehen, dasjenige, was ältere Mythenlieder in schlichterer Weise behandelt hatten, nun im schmuckreichen Kunststil erglänzen zu lassen [2], wie er probehaltigen Erzeugnissen zukam, die für angesehene Gönner nach gestellter Aufgabe oder zum Zeichen des Dankes bestimmt waren [3]. Wenn dann auch der Skâlde sich noch rühmt, mit Odins Gabe, dem göttlichen Naß, grüßen und wecken zu können [4], so hat er

[1] Fornald. S. 1, 111: „Gramr hinn giöflasti gœddi hird sîna u. s. w. Idja glismâlum u. s. w. Þiassa þingskilum u. s. w.“ Vgl. Sn. 154 f. (Arn. 403): „splendidos Idii sermones,“ „Thjassii disceptationibus.“

[2] Dazu konnten kenningar aus andern Mythen auch wieder ganz äußerlich verwendet werden, z. B. in Höstlöng heißt Loki Dieb des Brîsingbandes (Sn. 121a. Arn. 312: „Brîsings girdi-Þiofr“), nicht etwa, weil die Entführung Iduns, von der das Lied geht, mit dem Diebstahl an Freyja zusammengestellt werden sollte, sondern einzig nach Zunftgebrauch; Verzierungen des einen Mythus aus dem andern. Ähnliches begegnet selbst in Eddaliedern.

[3] Eilif Gudrûnssohn scheint in Thôrsdrâpa einen kriegerischen Fürsten angureden (Sn. 116b, 8. Arn. 297. Sn. 118a, 16. Arn. 300). Thiodolf von Hvin, dem Haustlöng zugeschrieben wird, dankt darin dem edeln Thorleif für einen mit Bildern aus der Götterſage gezierten Schild, deren Gegenstände das Lied besingt (Sn. 112b, 2. 119a. 121b. Arn. 284. 306 oben. 314. Vgl. Saxo 7, 136. Fornald. S. 2, 485). Auf ähnliche Sagenbilder, mit denen der reiche Isländer Olaf Pâ sein neugebautes Haus geziert, hat der Skâlde Ulf, Uggis Sohn seine Hûsdrâpa gedichtet (Laxd. S. C. 29, S. 112 ff. Thôr S. 143 [oben S. 82] f.) und dem Herrn des Hauses gewidmet.

[4] Die Halbstrophe Ulfs Sn. 100. Arn. 250 nimmt Finn Magnusen glaubwürdig für den Eingang der Hûsdrâpa; auch andre auf den Dichtermeth bezügliche Verse im nemlichen Capitel der Skâlda sind solche Liederanfänge.

doch nur Rûnen des Stils von der Oberfläche geschöpft. Diese rein äußerlich gewordene Handhabung der Götternamen und Sagenbezüge hat es auch möglich gemacht, daß die Skâldensprache mitsammt diesen in christlicher Zeit fortwährend in Übung bleiben und das Lehrbuch für die mittelalterlichen Jünger der Dichtkunst auf die Grundlage einer umfassenden Sammlung heidnischer Göttersagen gebaut sein konnte [1]. Bei allem dem ist nicht zu glauben, daß einer so lang und emsig gepflogenen Übung die tiefer greifende Wurzel gefehlt habe. Was seit unvordenklicher Zeit von Göttern und Helden gesungen war, was im Glauben und Gedächtnis der Dichtenden fortlebte, das durfte, auch wenn der Gesang in neuen Formen auf Männer und Ereignisse der bewegten Gegenwart sich geworfen hatte, doch nicht gänzlich aus dem Liede verschwinden, die altehrwürdigen Erinnerungen wurden fort und fort angeklungen, nicht bloß, weil sie dem Ausdruck Glanz und Würde liehen, sondern auch, weil sie, nach forterbendem Gefühl, dem Zweck und Gegenstand des Gedichtes eine innere Weihe gaben.

Zu näherer Verständigung kann ein Lied dienen, dessen erhaltene Bruchstücke in den Übergang der einfacheren zu der künstlichen Dichtweise fallen, die alten Biarkamâl, worin bereits die von der jüngern Edda als Rûnen bezeichneten Umschreibungen des Goldes aufgewiesen wurden. Dieses sagenhaft berühmte Lied ist ein Aufruf an die Dienstmänner des Dänenkönigs Hrôlf Kraki, um sie zu dem androhenden Kampfe zu wecken, in dem er mit ihnen untergeht. Hrôlf Kraki ist derjenige Held der nordischen Sagenzeit, in welchem der dichterische Königsname Mildingr [2] (der Freigebige) zur leuchtendsten Erscheinung kommt [3]. Er ist der Milding der Mildinge, seine Sage ist die der Königsmilde. Von ihm sagte man, daß er sich nie zweimal um etwas bitten ließ [4]; das eroberte Gold theilt er an seine Kämpen

[1] Wie man das den Schülern zurechtsetzte, s. Sn. 88 (Arn. 224 f.).

[2] Sn. 190. Fornald. S. 3, 477. 492. Vgl. Sn. 156: „briotr gullzins."

[3] Sn. 150 (Arn. 392): „Konûngr einn i Danmörk er nefndr Hrôlfr Kraki, hann er âgætastr fornkonûnga, fyrst af mildi ok fræknleik ok litillæti." (Vgl. Fornald. S. 1, 101, 1 u.)

[4] Saxo 2, 30: „Ferunt autem illum quicquid præstare posceretur, primæ supplicationi prompta liberalitate tribuere solitum, nec unquam ad secundam petentis vocem distulisse rogatum."

aus [1]; die Goldringe, die er an ihren Arm gestreift, machen ihren Schwertschlag gewichtiger im Kampfe für ihn [2]; um von ihnen die Übermacht verfolgender Feinde abzuwenden, streut er eine Fülle Goldes auf den Weg, daß weithin das Feld erglüht, und davon heißt das Gold in der Dichtersprache Krakis Saat [3]. Leuchtet in solcher Art die ganze Heldenbahn dieses Königs von ausgestreutem Golde, so ist es auch angemessen, daß im Weckesang zum Kampfe für den rückhaltlosen Spender das Gold in allen dichterischen Namen spielt: als Glasis (des Äsenhaines) Goldlaub, Sifs Haupthaar, Freyjas Zähren, Idis und Thiassis Rede, Fenjas Arbeit, Fafnis Lager, Granis schmucke Bürde, des Rheines Rotherz, der Niflunge Hader u. s. f. [4] Diese dichtgedrängten Mah-

[1] Ebd. 35: „Cepit opes, inter dignos partitus amicos u. s. w.
Cui nil tam pulchrum fuit, ut non funderet illud,
Aut charum, quod non sociis daret, æra favillis
Assimilans.

[2] Ebd. 36: „. . . . totosque auro densate lacertos,
Armillas dextræ excipiant, quo fortius ictus
Collibrare queant et amarum figere vulnus."
Ebd. 37 f.:
„Ut videat quisquis congesta cadavera lustrat,
Qualiter acceptum domino pensavimus aurum."

[3] Sn. 153 (Arn. 396 f.): „Þeir hliopu â hesta sîna, ok riða ofan â Fýrisvöllu; Þâ sâ Þeir, at Aðils konûngr reið eptir Þeim með her sinn alvâpnaðan, ok vill drepa Þâ. Þâ tôk Hrôlfr Kraki hœgri hendi gullit ofan î hornit, ok söri allt um götuna; en er Svîar siâ Þat, hlaupa Þeir or södlunum, ok tôk hverr slîkt er fêkk u. s. w. Af Þessi sök er gull kallat sâd Kraka eða Fýrisvalla." In den folgenden Liederstellen: „Fýrisvalla-fræ (vgl. Sn. 128. Arn. 336) u. s. w. liosu Kraka-barri (lucida Krakii segete)". Fornald. S. 1, 92: „hann sâir nû gullinu viða î götuna, Þar sem Þeir rîða um alla Fýrisvöllu, svâ at göturnar glôa sem gull." Saxo 2, 35: „Qui Sirtvallinos auro conseverat agros." Vgl. ebd. 30.

[4] Sn. 154 (Arn. 400 f.). Fornald. S. 1, 111 f. Die drei Strophen, deren Inhalt diese Goldnamen bilden, sind zwar nirgends, als in Skâlda, erhalten (vgl. Fornald. S. 1, XII); es heißt aber dort ausdrücklich: „Î Biarkamâlum enum fornum eru töd mörg gulls heiti; svâ segir Þar u. s. w. (nur in der Upsal. Hdschr., Arn. 2, 432, fehlt „enum fornum"). Bei Saxo, der 2, 38 bemerkt: „Hanc maxime exhortationum seriem idcirco metrica ratione compegerim, quod earundem sententiarum intellectus danici cujusdam carminis compendio digestus, a compluribus antiquitatis peritis memoriter usurpatur," schimmert von den „gullsheiti" nichts hindurch, obgleich die

nungen an so Vieles aus der Götter- und Heldenwelt geben aber dem Liede nicht bloß einen reichen Redeschmuck, sondern auch eine feierliche, beschwörungsartige Wirkung. Mit demselben hat dann noch im Jahr 1030 der Skálde Thormôd das Heer eines andern freigebigen Königs, Ólafs des Heiligen, auch zur letzten Schlacht bei Stiklastad, lautsingend geweckt und es bedünkte die Männer wohl gewählt zu sein [1].

In den bisher besprochenen Rûnen des skáldischen Ausdrucks wird das Mythische, wenn auch nicht ohne Ahnung seiner Bedeutsamkeit, doch nur obenhin angestreift; viel innkräftiger wirkt dasselbe auf einer andern, in höheres Alterthum reichenden Stufe seiner Verwendung, in den eigentlichen Beschwörungs- oder Zauberliedern, den Galdern. Der Sprecher des Rûnatal rühmt sich, nachdem er einen Trunk aus Ódhrörir gethan, die Lieder zu wissen, die nicht Herrschersfrau noch Mannessohn könne, und er zählt sie, je mit Angabe ihrer Wirkung, nach einander

Beweise der Freigebigkeit und Goldverachtung Hrólfs nicht fehlen. Heimskr. 2, 584 f. nennt auch „Biarkamâl en forno," gibt aber nicht die „gullsheiti," sondern zwei andre Strophen, die jedoch nur als Anfang (upphaf) des Liedes bezeichnet sind (werden darin zuerst die Schweden geweckt: „Adils of sinnar", Var. „Svîar"? Vgl. Fornald. S. 1, 110. Steph. Not. 82). Saxos „danicum carmen" muß in einer großen Wechselrede zwischen (Bödvar) Biarki und Hialti bestanden haben, erinnernd an das letzte Schlachtgespräch Rolands und Olivers, von denen dann bei Hastings gesungen wurde, wie Biarkamâl bei Stickleſtad. Die heiti, zumal in dieser Fülle, können Ausschmückung eines älteren, einfacheren Liedes sein, sind dann aber um so bezeichnender für die Entwicklung des skáldischen Stils.

[1] S. Olafs hins helga C. 220 (Heimskr. 2, 384. Vgl. S. Ol. h. helg. Christ. 1853, 207 f. Ol. S. h. helg. udg. af Keyser og Unger, Christ. 1849, 66): „enn er hann [Olaf] vaknar, þá rann dagr upp. Konûngi þótti heldr snemt at vekja herinn. Þá spurði hann hvar þórmôðr skáld væri u. s. w. Konûngr segir: tel þû oss kvæði nockot; þórmôðr settiz upp ok kvað hátt miök, svá at heyrði um allan herinn, hôf upp Biarkamâl en forno, ok er þetta upphaf u. s. w. Þá vaknaði liðit, enn er lokit var kvæðino, þá þöckuðo menn hönom kvæðit, ok fannz mönnom mikit um, ok þótti vel tilfundit (Biörn 2, 379: „tilfundinn, electus"), ok köllodo kvæðit hûskarla-hvöt (vgl. Sn. 172: „hirð-menn-ok hûskarla höfdingja"); konûngr þackaði hönom skemtan sîna, ok tôk gullhring, er stôd hâlfa mörk, ok gaf hönom. þórmôðr þackaði konûngi giöf sîna, ok mælti: gôðan eigom ver konûng."

auf, achtzehn an der Zahl [1]. Während dem ersten, Hilfe (hialp) genannt, die umfassende Kraft beigemessen wird, in allen Anliegen, Kümmernissen und Schmerzen zu helfen, vermögen die übrigen im Besondern, ärztlich zu heilen, Feindeswaffen stumpf zu machen, Fesseln zu sprengen, Geschoß im Fluge zu hemmen, Flamme zu löschen, Haß unter Männern zu versöhnen, Wind und Woge zu sänftigen, Krieger frisch und heil zur und aus der Schlacht zu führen, Frauenneigung zu gewinnen u. a. m. Daß hier unter Liedern gesungene Zauber, Galder, verstanden sind, ist bei einem derselben ausdrücklich, bei andern durch den Gebrauch des Zeitworts gala bezeugt [2]. Durchgehends aber wird galdr und gala von den neun Zaubersegen gebraucht, die in einem andern Eddaliede, „Grôu-galdr," eine aus dem Todesschlaf geweckte Mutter ihrem Sohne singt: gegen gefährlichen Stromfall, wider weglagernde Feinde und zur Besänftigung derselben, zur Sprengung der Fesseln, zur Stillung der hochgehenden See, gegen Frost auf hohem Gebirge, gegen Spuk des todten Christenweibs, zur Gewandtheit in Wechselrede u. s. f. [3] Während Rûnatal nur die bezweckte Wirkung der Gesänge angibt, wird von Grôa je die kurze Formel selbst ausgesprochen, doch nicht in der Absicht, daß der Unterwiesene, wie es im Rûnatal gemeint ist, mit diesen Formeln in künftigen Fällen selbst Beschwörung übe, sondern in einer Reihe feierlicher Wünsche, die ihm, dem Sohne von der Mutter, ein für allemal als Reisesegen auf seinen Lebensweg mitgegeben werden; das Lied vermittelt auch den Übergang zwischen Zaubersang und Lehre, galdr und mâl, deren Formverwandtschaft näher zur Sprache kommen wird. Nicht bloß das Zauberſingen überhaupt stammt aus altheidnischer Zeit, auch einzelne der aufgezählten

[1] Sæm. 28, 9 ff. Andrer neun von einem urweltlichen Riesen, Odins Oheim von Mutterseite, erlernter Hauptlieder (fimbulliod, ebd. 3; vgl. über fimbul Myth. 785) wird vorher erwähnt ohne Bezeichnung ihrer Art und Wirksamkeit.

[2] Sæm. 29, 15: „Þat [liod] kann ek it siöunda u. s. w. Þann kann ek galdr at gala." 29, 12: „svâ ek gel." 29, 18: „undir randir ek gel." 30, 23: „gôl u. s. w. gôl hann."

[3] Sæm. 97 ff. Darin die Ausdrücke 97, 5 f.: „Galdra Þû mer gal u. s. w. „Þann gel ek Þer fyrstan" und so durch alle neun; 99, 15: „meðan ek Þer galdra gôl." Über Grôugaldr und dessen Verhältnis zu Rûnatal vgl. Simrock, Edda 387. Hieher gehören auch die gleichartigen Rûnenzauber in Rigsmâl 33. 40 ff.

Galder berühren sich mit merkwürdigen Gebräuchen des germanischen Heidenthums. Von seinem eilften Liede sagt der Sprecher im Rûnatal: „Wenn ich zur Schlacht die Freunde führen soll, sing' ich laut unter die Schilde (Sæm. 29, 19: „undir randir ek gel"), sie aber fahren mit Siegesmacht heil zum Kampfe, heil aus dem Kampfe, kommen heil wo irgend her"; damit vergleicht sich der altgermanische Schlachtgesang unter die vorgehaltenen Schilde, dessen weissagender Klang auch galderhaft ermuthigend oder schreckend wirkt [1]. Das dreizehnte Lied war ein festmachender Segen zur heidnischen Taufe [2]; mit dem achten, durch welches, wo Feindschaft unter Männern erwächst, diese schnell ausgesöhnt wird, mag ein Vorbild der stabgereimten Sühn- und Sicherheitsformeln (trygđamâl) gemeint sein, die als Gegenstand einer besondern Kenntnis angesehen und in denen feierliche Verwünschungen des Friedebrechers galderartig ausgesprochen waren [3]. Nach andrer Seite hat sich bei allen germanischen Völkern aus der heidnischen Zeit in die christliche, noch jetzt nicht völlig außer Übung, eine große Zahl von meist gereimten, selbst noch manche Spur des Stabreims aufweisenden Segensprüchen

[1] Tac. Germ. 3: „Sunt illis hæc quoque carmina, quorum relatu, quem baritum [a. barditum] vocant, accendunt animos futuræque pugnæ fortunam ipso cantu augurantur . terrent enim trepidantve, prout sonuit acies; nec tam voces illæ quam virtutis concentus videntur. affectatur præcipue asperitas soni et fractum murmur objectis ad os scutis, quo plenior et gravior vox repercussu intumescat." Die Stelle des Rûnatal stimmt nun auch für die Lesung barditum, Schildgesang; vgl. Sn. 216 unter den skiöldsheiti: „hlæbarđr, barđi" (Wackernagel, Geschichte der deutschen Litteratur S. 9. Grimm, d. Wörterb. 1, 1121; für baritum Ammian. 31, 7). Über die Art des altnord. herôp (Fornald. S. 1, 382. 2, 191) erhellt nicht Näheres. (Zu „lângvini" vgl. Gr. 2, 636. Tac. Germ. 7: non casus nec fortuita conglobatio turmam aut cuneum facit, sed familiæ et propinquitates.")

[2] Sæm. 30, 21: „ef ek skal þegn ûngan verpa vatni á." Vgl. Fornald. S. 1, 148: „vatni ausinn með Sigurđar nafni." 1, 251: „ok var sveinninn vatni ausinn ok nafn gefit." 1, 430: „var hun síđan vatni ausin, ok kölluđ Hervör." 2, 162: „vatni ausinn ok nafn gefit." Münter 154 f. Myth. 559. [Vgl. 3, 244 ff. K.]

[3] Grâgâs, Havn. 1829. Th. 2, S. 170 (Trigþa-mâl, formulæ fidem et fœdus constituendi). Heiđarvîga S. (Sagabibl. 1, 46 bis 48). Grettis S. C. 26 (Marcuss. S. 146): „Hafur het Madur u. s. w. Orda-Madur mikill: Thesse sagde fyri Gridum med mikilli Röksemi." (Vgl. Rûnatal Str. 9.) Niala S. C. 50: „lâta dynja stefnu." Rechtsalt. 39. 54.

fortgepflanzt[1], die in den Gegenständen, worauf sie gerichtet sind (Feuer-, Waffen-, Wundsegen, solche wider Krankheiten, Zauber u. A.), mit den altnordischen Galdern mehrfach zusammentreffen und, da sie nach Form und Inhalt zum Theil noch leidlich erhalten sind, auch über die Beschaffenheit jener näheren Aufschluß geben können. Sie sollen hiezu soweit benützt werden, als es sich um die Kennzeichnung des durch Odins Gabe geweckten Dichtergeistes handelt. Indem die Beschwörung Kräfte in Anspruch nimmt, welche außerhalb des menschlichen Vermögens liegen, knüpft sie je mit denjenigen göttlichen oder dämonischen Wesen Verbindung an, von denen der bezweckte wohlthätige oder verderbliche Einfluß erwartet wird. Es geschieht dieß theils durch unmittelbaren Anruf, mehrentheils aber durch Ausheben einer verwandtschaftlichen Beziehung des gegebenen Falles zum Erscheinen und Wirken jener übermenschlichen Mächte.

Vielfach werden in deutschen Segen Tageslicht und Sonnenschein als heilkräftig angerufen oder zur Beschwörung beigezogen[2]. „Grüß' dich Gott, vielheiliger Tag!" beginnt ein Fiebersegen; der Tag wird angerufen, daß er dem Kranken all sein Weh abnehme. In den Schluß eines Viehsegens sind diese Formeln gerathen: „Ich beschwör' euch heut, alle böse Ding', bei dem heiligen Tag und bei dem heiligen himmlischen Heer und bei dem heiligen Sonnenschein und bei der heiligen Erden." Der Wurm (Beingeschwür) wird so beschworen: „Wurm, ich beschwör' dich bei dem heiligen Tagschein, ich beschwör' dich bei dem heiligen Sonnenschein;" oder: „Ich tödt' dich, Wurm, bei dem Aufgang der heiligen Sonnen." Anderwärts wird das kranke Geschöpf angeredet: „Auch segne ich dich mit der Sonnen und dem Mond, die am Himmel umhergehn." Bedeutsam ist folgendes Gebet zur Heilung eines abzehrenden Kindes: „Grüß' dich Gott, du heiliger Sonntag! ich seh' dich dort herkommen reiten; jetzund steh' ich da mit meinem Kind und thu dich bitten, du wollest ihm nehmen seinen Geist (vgl. Ps. 51, 12 f.) und wollest ihm wiedergeben Blut und Fleisch." Dabei die Vorschrift: „Das thu drei Sonntag einandernach vor der Sonnen Aufgang und

[1] Besonders ergiebig sind Mones Sammlungen deutscher Segen im Anzeiger 3, 277 ff. und 6, 459 ff. Eine lehrreiche Zusammenstellung solcher Formeln von den angelsächsischen an bis in die neuere Zeit, mit Inbegriff schwedischer und dänischer, Myth. 1ste Ausg. Anh. CXXVI ff.

[2] [Vgl. B. 3, S. 245 f. K.]

ſteh mit ihm unter eine Thür oder Laden gegen der Sonnen Aufgang, leg' dem Kinde den Kopf auf den linken Arm und ſetz' ihm den rechten Daumenfinger ins Herzgrüblein, weil du es ſegneſt, und ſegne es dreimal aufeinander!" Dieſen Bezug des aufſteigenden Tages zur Krankenheilung, zur Bekleidung des Geiſtes mit einem neuen, kräftigern Leibe, erläutert noch beſonders ein andrer Segen gegen die Schwindſucht, der auch an drei Morgen und zwar beim neuen Monde gebetet werden ſoll: „Geh auf, Blut und Fleiſch, Mark und Bein! blüh' und gedeihe, wachs und geh auf, wie die heilige Sonn' und der Mond aufgeht an dem Himmel!" oder auch: „So wahr die Sonne heut an dem heiligen Freitag aufgeht" [1]. Es ſtellt ſich klar heraus, daß die Heilung und Wiedergeburt, die von der aufgehenden Sonne, vom zunehmenden Monde kommen ſoll, eine ſympathetiſche iſt; keine Wiſſenſchaft des Heilens war ausgebildet, das Übel war eine dunkle, feindliche Gewalt, man ſprach zum Leidenden: „Ich weiß nit, was dir iſt und gebriſt" (Anz. 6, 471. Nr. 29 f.), der Hilfbedürftige fand ſich an unerforſchte Naturkräfte verwieſen, in denen er ein göttliches Walten ahnte und die ihm ein Verhältnis zu ſeinem Anliegen darboten; Sonne und Mond in Aufgang und Zunahme waren ihm nicht bloße Gleichnisbilder der Erneuung und des Gedeihens, ihr Einfluß auf irdiſches Wachsthum war erkannt, die erfriſchende Wirkung des Morgenlichts und der Morgenluft, die Beſchwichtigung, die damit auch dem Kranken zugeht, war empfunden, durch den Anruf aus dem Innerſten ſuchte man mit den wohlthätigen Geſtirnen in Berührung zu kommen und den Gegenſtand, den man ihnen empfahl oder mit ihnen ſegnete, ihrer eigenen Verjüngung und ihrem ſicheren Fortſchritt anzuknüpfen; in ſolcher Hoffnung hielt die Mutter ihr krankes Kind dem aufleuchtenden Tag, dem erſten Sonnenſtral entgegen, der das bleiche Antlitz röthete. Das rege Naturgefühl äußert ſich hier noch im ſichtlichen Zuſammenhang mit dem heidniſchen Glauben an eine in dieſen hilfreichen Himmelslichtern lebendige Perſönlichkeit; der vielheilige Tag wird gegrüßt und angefleht,

[1] Die bis hieher benützten Segen ſind aus Handſchriften vom Ende des 16ten und Anfang des 17ten Jahrhunderts abgedruckt im Anzeiger 3, 282, Nr. 16. 6, 467, Nr. 18. 462, Nr. 9. 472, Nr. 31 (hier dem Heiland ſelbſt in den Mund gelegt). 471, Nr. 28. 459, Nr. 1 (vgl. 3, 287, Nr. 31). 461 f., Nr. 6. 7.

wie Sigurdrifas Spruch, als sie dem Sigurd das Methhorn reicht, mit Gruß und Gebet zu Dagr und Dags Söhnen anhebt (Sæm. 194, 3: „heill Dagr, heilir Dags synir!“); und den heiligen Sonntag, d. h. sonnenhellen Tag, sieht der Grüßende heranreiten, wie nach Vafthrúdnismál Skinfaxi, das Roſs mit ewig leuchtender Mähne, den klaren Dagr, Dellings Sohn, über die Erdensöhne hinführt (Sæm. 32, 11 f. 34, 24 f. Sn. 11), auch Sól, die stralende Göttin („Sólu, skînanda goði“), ihr Geſpann hat (Sæm. 45, 37 f.; vgl. 34, 22 f. Sn. 12)[1].

Die Sympathie der Segen erſtreckt ſich aber auch über den unmittelbaren Anruf hinaus in das mythiſche Gebiet auf die Weiſe, daß ein vorbildliches Begebnis aus der Götterwelt, chriſtlich umgeſtaltet aus der heiligen Geſchichte, aufgeſtellt wird, bei welchem ein höheres Weſen Worte der Segnung oder Beſchwörung ausſpricht; die Formel aus geweihtem Munde oder auch nur die feierliche Erinnerung an einen ſolchen Vorgang gilt dann als fortwirkend auf jeden ähnlich gearteten Fall des täglichen Lebens. Obenan tritt hier der altthüringiſche Segen wider Verrenkung: „Phol und Wôdan fuhren zu Holze, da ward dem Fohlen Balders ſein Fuß verrenkt; da beſchwur[2] ihn Sinthgunt und Sunna, ihre Schweſter; da beſchwur ihn Friâ und Volla, ihre Schweſter; da beſchwur ihn Wôdan, wie er wohl konnte, ſo die Beinrenke, wie die Blutrenke, wie die Gliedrenke: Bein zu Beine! Blut zu Blute! Glied zu Gliedern, als ob ſie geleimt ſeien!“[3] Die wenn auch verkümmerte Fortdauer dieſer Beſchwörung iſt für Schweden mit den Götternamen Oden und Frygge, für Norwegen und Schottland als auf einen Ritt des Heilands bezüglich aufgewieſen[4]. Das merkwürdige alte Stück führt in einen Kreis von Gottheiten, welche zum bedeutendern Theil auch dem nordiſchen Götterhimmel angehören, und berührt ſich insbeſondre mit dem Eddamythus von Baldr. Beim Leichenbrande dieſes

[1] Nach Fornald. S. 2, 7 waren Dagr, Dellings Sohn, und Sól, Mundilfaris Tochter, ein Ehepaar.

[2] „Biguol,“ das altn. gala.

[3] J. Grimm, Über zwei entd. Geb. u. ſ. w. Berlin 1842. Myth. 1181. Haupts Zeitſchr. 2, 189. Friâ oder Friâ, vgl. Wackern. Leſeb. 1, Vorr. X. Voli, ein bösartiger Zauberer, Fornald. S. 2, 365 ff. 375: „með göldrum“, „galdrarumr.“ Sn. 211 a, 3: „Voli.“ Arn. 554 ob.: „Vali.“

[4] Myth. 1181 f.

Gottes wurde ſein Roſs mit allem Reitzeug auf den Scheiterhaufen geführt (Sn. 67, vgl. 18. Arn. 178). Dem Tode des allgeliebten Odinsſohnes waren ſchlimme Anzeigen vorangegangen, zumal ſeine eigenen ſchweren Träume, worüber alle Âſen und Aſynjen, vor allen ſeine Mutter Frigg, beſtürzt ſind und deren Bedeutung zu erkunden Odin ſelbſt in die Unterwelt hinabritt und dort eine todte Vala mit Beſchwörungsſang weckte (Sæm. 93 f., beſ. 94, 9: „nam hann vittugri valgaldr kveða“, vgl. Sn. 64. Sæm. 6, 36); nun iſt auch das Straucheln des Roſſes ein Unglückszeichen [1], noch mehr wenn das Thier gelähmt wird; überhaupt ſoll die Fahrt Balders, des Lichtgotts, nicht gehemmt ſein; hier iſt alſo die Sorge der Himmliſchen dringend angeſprochen (Myth. 205). In der Reihenfolge der Beſchwörenden zeigt ſich eine Steigerung, voran die Frauen, denen überhaupt ja geheime Kunde zukommt, unter ihnen erſt Sinthgunt und Sunna, als Schweſtern und durch wörtliche Stammverwandtſchaft (Graff 6, 234: „findôn, ire, proficisci.“ 231: „find, m. Weg, iter.“ Vgl. Myth. 285. 667) gleichartig, wandelnde Himmelslichter, beide vielleicht die Sonne [2] nur auf verſchiedenem Stand, alſo mehr noch göttliche Naturmächte, dann auf höherer Stufe Fria und Volla, hier Schweſtern, altnordiſch Frigg, Odins Gemahlin und Baldrs Mutter, mit Fulla, ihrer jungfräulichen Dienerin und Vertrauten („eskimey“ Sæm. 39. Sn. 36 f. Thôr 148 f.); den Ausſchlag gibt endlich Wôdan, „wie er wohl konnte“ [3], der „große Galdervater,“ wie Odin auf ſeinem Beſchwörungsritt nach Niflhel genannt wird [4]. Daß Sunna im Geleit ihrer Schweſter darum mitthätig

[1] Volksl. Nr. 114, 1 f. Myth. 1067. Die nordiſche Überlieferung gedenkt dieſes Vorzeichens nicht, der Mythus von Baldrs Tod iſt aber in der proſaiſchen Edda umſtändlich berichtet und dieſe ſelbſt gibt die vereinzelte Strophe eines nicht mehr vorhandenen Liedes im liodahâttr (Sn. 68. Arn. 180). Sie antwortet auf eine Frage in Vegtamskv. (Sæm. 95, 17. Vgl. Simrock, Edda 359). Sæm. 185, 24: „Þat er fâr mikit, ef Þû fœti drepr, Þars Þû at vîgi veðr.“

[2] Altn. sôl; sunna mehr dichteriſch. Sæm. 49, 16 zwar: „hvê sunna heitir?“ darauf aber 17: „sôl heitir með mönnom, en sunna með goðom“. Sn. 177. 223a: „sôl ok sunna.“

[3] „Thu biguolen uuodan so he uuola conda.“ J. Grimm, Üb. zwei entd. Ged. 17 ſtellt hiezu Sæm. 138, 26: „Þvîat han betr kunni.“

[4] Sæm. 94, 7: „gein stôrum galdrsfôður“ (vgl. Munch 56, 3: „ok galdrs fôður gôl um lengi“. 196a).

sei, weil es sich um eine Gefährdung des Lichtäsen handelt, ließe sich schon annehmen, im Zusammenhang dieses Spruchwesens aber wird ihre Betheiligung auch hier eher durch den Glauben an die allgemeine Heilkraft des Sonnenlichts zu erklären sein. Auch in einem anderartigen Falle, wobei Wodan und Frea behilflich einschreiten, bei der feierlichen Namen- und Siegverleihung an die Winiler, ist die aufgehende Sonne in Mitwirkung gezogen [1]. Übrigens zeugt die Aufbietung so zahlreicher und selbst der höchsten Gottheiten zur Hilfe für Balders Ross von der großen mythischen Bedeutung, die dem Strauchen desselben zukam; und wenn dann all diese Götterkräfte zur Pferdeheilung oder gegen Verrenkungen überhaupt verwendet werden, so ergibt sich eben hieraus, daß nicht dieses irdische Heilbedürfnis die Erdichtung eines Vorgangs in der Götterwelt herbeiführte, sondern daß man zum Behuf desselben in die schon vorhandene reichgestaltete Baldersage hinaufgriff, die freilich, wie alle mythische Darstellung, ihre Sinnbildsprache selbst wieder den Meinungen und Gebräuchen des Volks entnommen hatte [2].

Wie der Segen aus dem Mythus, ja aus einem bestimmten Mythenliede geschöpft wird, dazu gibt nun Rûnatal mit seiner fünfzehnten

[1] In der bekannten Erzählung bei Paul. Diac. 1, 8 sagt Wodan: „se illis victoriam daturum, quos primum oriente sole conspexisset;“ Frea gibt den Rath: „Winilorum mulieres solutos crines erga faciem ad barbæ similitudinem componerent, maneque primo cum viris adessent, seseque a Wodan videndas pariter e regione, qua ille per fenestram orientem versus erat solitus adspicere, collocarent u. s. w. Quas cum conspiceret oriente sole, dixisse: Qui sunt isti Langobardi? tunc Fream subjunxisse, ut quibus nomen tribuerat, victoriam condonaret, sicque Winilis Wodan victoriam concessisse“ (Myth. 122). Brynhild ruft um Sieg zuerst den Tag und seine Söhne an, Sæm. 194, 3; daß die Germanen nicht vor erneutem Mondlicht die Schlacht beginnen wollten (Cäsar 1, 50. Plutarch C. 19: „πρὶν ἐπιλάμψαι νέαν σελήνην.“ Vgl. Tac. Germ. C. 11. Myth. 675 f.), fällt auch hieher.

[2] So die ganze Schilderung des Leichenbrands in der j. Edda. Der Zauberspruch zur Heilung kommt auch in einem Thôrsmythus vor, Sn. 110: „Þâ kom til völva sû er Grôa hêt u. s. w. hon gôl galdra sîna yfir Þôr, til Þess er heinin losnaði.“ Von daher ist wohl der Name auf die galdersingende Mutter im Grôalied übertragen; ebenso Fornald. S. 3, 241 eine zauberkundige „Grôa völva;“ der mythische Name gereichte weisen Frauen zur Weihung.

Ziffer einen lehrreichen Beleg: „Das Lied kann ich, das Thiodrörir ſang vor Dellings Thür: Kraft ſang er den Äſen, Frommen den Vanen, Gedanken dem Hroptatyr (Odin)[1]. Thiodrörir, Volkwecker (wie ôdrœrir Sangwecker), ſingt vor Dellings Thür, d. h. bei Tagesanbruch, denn Dellingr iſt der Vater Dags (Sæm. 34, 25. 91, 24. Sn. 11) und der Tag erwächſt vom Dämmerlicht[2]. Zum Aufruf in der Frühe, der an Äſen und Alfe, an den Äſenvater ſelbſt ergeht, iſt kein Andrer ſo eigens beſtellt, als Heimdall, der Wächter der Götter (Sæm. 41, 13: „vörðr goða“; Sn. 104: „vörð goða“; vgl. Sæm. 85, 28: vörðr með goðom“) auf den Himmelbergen (Himinbiörg, Sæm. 41, 13. 92, 26. Sn. 21. 30), deſſen Namen: der weiße Äs (Sæm. 72, 17: „hvîtastr Âsa“. Sn. 104: „hvîta âs“), der Goldgezahnte (Gullintanni Sn. 30), wie der ſeines Roſſes: Goldzopf (Gulltoppr, Sæm. 44, 30. Sn. 18. 30. 66. 105. 214; vgl. Myth. 623), das Morgenlicht bezeichnen, der weniger Schlaf, als ein Vogel, braucht, deſſen Hornlaut in allen Welten gehört wird (Sn. 30) und die Götter auch noch am letzten Tage weckt (Sæm. 8, 47. Sn. 72); er iſt Thiodrörir, wenn auch in der jüngern Edda nicht ſo benannt. Dieſe gedenkt dagegen zweimal eines, jetzt verlornen, Liedes: Heimdallar galdr (Sn. 30: „segir hann sialfr î Heimdallar galdri“. 104: „um þat er kveðit î Heimdallar galdri“) und führt daraus eine Doppelzeile an, welche zeigt, daß es im galdralag verfaßt war[3]. In derſelben ſpricht Heimdall

[1] Sæm. 30, 23: „Þat kann ek it fimtânda, er gôl Þiodrœrir (dvergr) for Dellîngs durum: afl gôl hann Âsom, en Âlfom frama, hyggju Hroptatŷ.“ „Dvergr“ iſt offenbar eingeflickt; in den Verzeichniſſen der Zwerge ſteht kein Thiodrörir (Sæm. 2, 10 ff. Sn. 15 f.) Die Zeile iſt nach dem Räthſelliede (Fornald. S. 3, 468 ff.) zu beſſern, wo ſie fünfmal lautet: „fyri Dellîngs dyrum.“ [Vgl. Lünings Edda S. 294. K.]

[2] Nach der Regel der patronymiſchen Ableitung wäre Dellîngr, aſſimiliert aus Deglîngr (vgl. Fornald. S. 1, 469, 2: „döglîngs“; Sn. 192: „Dagr, er Döglingar eru frâ-komnir“), umgekehrt der Sohn Dags (Myth. 697. Gr. 2, 353. 3, 351); es macht ſich aber hier, wie auch ſonſt bei -lîngr, mehr die Verkleinerung (Gr. 2, 364 f. 3, 683) geltend, Dellîngr iſt der mindre, dämmrige Tag.

[3] Sn. 30 (Arn. 102): „nîu em ek mœðra mögr, nîu em ek systra sonr“ (vgl. Sæm. 118, 34 bis 36. Sn. 104: „son nîu mœðra“), ſ. S. 212 f. Heimdalr, dem überall der Anfang und Aufgang (auch derjenige der Stände, Sæm. 100 ff., vgl. 1, 1) angehört (Thôr 20), ſingt hier ſeinen eigenen räthſelhaften Urſprung (vgl. Sæm. 118, 34: „varð einn borinn (î ârdaga).

ſelbſt, und wenn man ebenmäßig, was von Thiodröris Galder berichtet iſt, von der dritten Perſon in die erſte überträgt („gôl hann“ in „gel ek,“ wie Sæm. 96, 6 ff.), ſo könnte damit ein weiteres Stück von Heimdals Sange gefunden ſein. Zu welchem Zwecke Thiodröris Lied, ſei es nun bloß dem Sinne nach oder mit Wenigem wörtlich angeklungen, ſich wirkſam bewähren ſoll, iſt in Rûnatal nicht, wie bei den andern Ziffern, ausdrücklich angegeben, aber es iſt genug geſagt, um erkennen zu laſſen, daß es ſich um eine Segnung für den angehenden Tag handelt; was Âſen und Lichtâlfen vom Mund eines Gottes zum Morgengruße geſungen war, das muſte für jedes, auch das menſchliche Tagwerk gedeihlich bedünken, und man darf dieſe Stimme aus der Götterwelt für den höchſten aller Tages- und Sonnenſegen erklären. Es fragt ſich, ob Heimdals Galder, Thiodröris Lied, nicht den Morgen der vollendeten Schöpfung, den Beginn des von Götterkraft und Odins Geiſte getragenen Alllebens, anfang und ſegnete (ſ. S. 239, Anmerk. 3).

Dem deutſchen Segen für Balders Fohlen ſteht in der alten Handſchrift ein andrer voran, zur Löſung der Feſſeln eines Kriegsgefangenen, gleichfalls mit mythiſchem Eingang: „Vormals ſaßen Idiſe, ſaßen her und hin, einige hefteten Hafte, einige hielten das Heer auf, einige pflückten an den Ketten (und ſangen): Entſpring den Haftbanden, entfahr den Feinden!“[1] Die Frauen, welche hier binden und entbinden, gehören, wie auch der Ausdruck „idiſi“ (ahd. nom. itis, and. idis, agſ. ides, an. dîs) ein gehobener iſt (Myth. 373 f.), zu den geiſterhaften Weſen, die auf manigfache Weiſe, warnend und vorausverkündend, lenkend und zutheilend, günſtig oder feindſelig, ſich mit den menſchlichen Geſchicken befaſſen. Sie begegnen ſich insbeſondre mit den nordiſchen Valkyrien, die über dem Kampfe walten und unter denen zwei zuſammengenannte (Sæm. 45, 36) durch ihre Namen Hlöck (Kette)

[1] Text und Erklärung: J. Grimm, über zwei entd. Gedichte 4 ff. Myth. 1180 (wodurch 373 berichtigt wird). Wackernagel, Leſeb. 1, IX. Graff 1, 745: „thunanuithi.“ „Clûbôdun umbi“ bezeichnet ein leichtes Herumgreifen, denn nicht durch Gewalt der Hände, ſondern durch die Macht des Spruches auch bei loſer Berührung werden die aus Zweigen gedrehten Bänder geſprengt; „hapt“ (m.? Graff 4, 742) entſpricht dem altn. „sprettr mer af fôtum fiötr ok af höndum hapt (Sæm. 29, 12)“ und „haptbandum“ dem altnord. „haptbönd snûa“ (Sæm. 7, 40).

und Herfiötr (Heerfeſſel; Myth. 373. 841), den zwei erſten Gruppen des deutſchen Segens gleichthätig erſcheinen [1].

In die Werkſtätte der Walkyrien öffnet ſich zuweilen dem Wachenden oder Träumenden ein ahnungsvoller Blick; ſo kommt in der däniſchen Baldersſage Hother (altn. Höðr), auf der Jagd im Nebel verirrt, zum Gemach dreier Waldjungfrauen, die ſich als unſichtbar gegenwärtige Lenkerinnen des Kriegsgeſchicks zum Heil oder Unheil ankündigen und ihn vor dem Kampfe mit dem Halbgotte Balder verwarnen, hierauf aber zuſammt dem Gemache plötzlich wieder verſchwunden ſind [2]; Sturlûngaſaga verzeichnet den Traum eines Isländers, der in ein großes Haus zu kommen glaubte, worin zwei blutberegnete Frauen, Gudr und Göndul, ſaßen beim Geſang einer Liedesſtrophe, welche bevorſtehenden Fall der Männer und ſchwere Verwünſchungen androht [3];

[1] Ein isländiſches Rûnenzeichen heißt „Herfiötr (vincula bellica)“, Gisl. Brynjulf., Pericul. runolog. 142.

[2] Saxo 3, 39: „Eodem forte tempore Hotherus inter venandum errore nebulæ perductus, in quoddam silvestrium virginum conclave incidit, a quibus proprio nomine salutatus, quænam essent, perquirit. Illæ suis ductibus auspiciisque maxime bellorum fortunam gubernari testantur. Sæpe enim se nemini conspicuas præliis interesse, clandestinisque subsidiis optatos amicis præbere successus. Quippe conciliare prospera, adversa infligere posse pro libitu, memorabant.“ Vgl. ebd. 42 f., auch die angelſ. „sigevîf,“ Myth. 402.

[3] Sagan af Niâli, Kaupm. 1772, S. 275 ff. C. 48 (Dietrich S. 52 ff. Frauer, die Walkyr. 11 ff.), Str. 3: „sigrvef;“ Str. 9: „er spâr varar sprînga kunnu;“ Str. 10: „Vel kveđu [Rask, Vejledn. 142 u.] ver um konûng ûngan sigrhlioða fiöld, syngjum [ebd. 131] heilar [cantemus prosperitates]! enn hinn nemi er heyrir â geirhlioða fiöld ok gumum skemti [viros oblectet]!“ V. segi, ernſter und wohl auch echter, vgl. Sæm. 30, 27. Ein Nachklang hievon, auf Ereigniſſe von 1219 (Lex. myth. 533) bezüglich, Sturlûnga Saga, Kaupm. 1817 bis 20, B. 1, Th. 2, S. 9: „Þat dreymđi mann î Skagafirđi, at hann Þôttist kvama î hûs eitt mikit, Þar sâtto inni konur tvær blôðigar ok reyro âfram, honum Þôtti rigna blôði î liorna. Önnur kvonan kvað: Rôum við ok rôum við, rignir blôði, Gudr ok Göndul, fyrir gumna falli; við skulum râdast î rapta hlið (a. rekka lið), Þar manom blôtaðar ok bölvaðar.“ In der Walkyrienſchaar Sæm. 4, 24: „Gunnr (a. Gudr), Hildr, Göndul.“ Walkyrienſang Str. 5: „Gunnr ok Göndul.“ Bedeutet rôa, rudern, auch die Bewegung des Webens? Auch im Liede der Nialss. Str. 1: „rignir bloði.“ Durch blôtaðr und

dichterisch reich ausgeführt ist ein Gesicht am Tage der Briansschlacht im Jahr 1014, wie ein Mann zwölf Valkyrien nach einem Frauengemache reiten sieht und sie belauscht, als sie dort mit Schwertern und Pfeilen das Gewebe der Schlacht und des Sieges weben, auch den berühmten Gesang ihnen abhört, den sie weissagend dazu anstimmen und zugleich als Siegeszauber zu bezeichnen scheinen, nach dessen Absingung sie, in zwei Schaaren gesondert, hinwegreiten.

Auf solchen Vorstellungen beruht es nun auch, wenn in der deutschen Formel Kriegsgefangenschaft und Erlösung aus derselben von einer traumbildartigen Thätigkeit und Segensprechung versammelter Idise abhängig gedacht sind. Ein späterer deutscher Segen sucht statt des heidnischen Anhalts einen christlichen in der Berufung auf die gelösten Bande des Heilands bei seiner Himmelfahrt [1]. Weder in Rûnatal noch in Grôugaldr knüpft sich die Fesselsprengung an einen mythischen Bezug [2];

bölvaðr sind galderartige Verwünschungen, wie dort durch sigrhliod, geirhliod, heilar, Segnungen angezeigt (Sæm. 28, 7: „blôta“). Vgl. noch einige der Träume Gislis, Tvær Sögur af Gísla Súrssyni. Kiöb. 1849.

[1] Anzeig. 3, 280 f., Nr. 12 (Myth., 1te Ausg., Anh. CXXXIX, Nr. XXI): „Ich dreden hude uf den phat, den unser herre Jesus Cristus drat; der si mir also süß und also gut! nu helfe mir sin heilges rosefarbes blut und sin heilge funf wunden, daz ich nimmer werde gefangen oder gebunden u. s. w. daz alle mine bant von mir enbunden werde zu hant, also unser herre Jesus inbunden wart, do er nam die himelfart.“ Auf einem pergamentnen Bruchstück eines lateinischen Psalmbuchs, im Anfang des 13ten Jahrhunderts geschrieben, stehen zwischen Ps. LI und LII (52 und 53) die deutschen Reime: „So din vriunt werde gevangin, so sprich disin salmin! du solt habin den trôst: dan er ane zwiuil wirt erlost“ (Wiggert, Scherflein. Magdeburg 1832. S. 27); es muß damit Ps. 53, 7 gemeint sein.

[2] Ein solcher liegt nicht in den Worten (Sæm. 98, 10. Munch 169, 10): „Leifnis elda læt ek þer fyri legg of kveðna.“ Die übersungen gelassenen, voraus beschworenen Feuer Leifnis sind dichterisch Erzringe; Leifnir steht in Skálda, Sn. 209a, 1, unter den Namen der Seekönige; vgl. unter den sverða-heiti ebd. 214, 4: „Leifnis-grand“ (grand n. noxa); ebd. 155 ist gesagt: „gull er kallat î kennîngum eldr handar eða liðs eða leggjar“ und 127: „hann [mann] má ok kenna til eignar sinnar þeirrar er hann á, ok svá ef hann gaf“, hiernach Leifnis eldar zunächst des Fürsten, des Mannes Goldringe, dann Arm- oder Beinringe (fyri legg) überhaupt (baugar) bis auf die Ringfesseln. Heimskr. hg. Schöning 6, 96, 168 (S. Ólafs Helga): „leggfiötur, armi compes, annulus aureus“.

da jedoch an keinem von beiden Orten die Formel selbst oder ihr Inhalt angegeben ist, so folgt hiebei so wenig, als bei andern der aufgezählten Galder, daß eine solche Anknüpfung überhaupt nicht vorhanden war. Odin selbst tritt einmal, bei Saxo, hilfreich zur Befreiung auf, doch nur so, daß er seinen Günstling Hadding anweist, wenn er demnächst gefangen werde, die Wächter durch allerlei Mähren einzuschläfern und dann die Bande zu brechen [1]. Ausgesprochen mythische Grundlage hat Gróas erster Galder: „ihn sang Rindr der Rân: daß du über Achsel wirfst, was dir schwer dünkt, selber führe du dich selbst!“ [2] Rindr, bei Saxo Rinda, fällt in den Zusammenhang der Baldersage; mit ihr erzeugt Odin den Rächer des getödteten Bruders, Vali; für ihre Begegnung mit Rân, der Meeresgöttin, ergeben aber die vorliegenden Mythen keinen ersichtlichen Anlaß. Der Inhalt ihres Sanges kommt mehrfach deutsch sprichwörtlich vor, in Reinhart Fuchs, in den Lehren des Winsbeke an seinen Sohn und in einem alten Volkslied, wo Frau Nachtigall, vom Thau genetzt und von der Sonne getrocknet, allen Sorgenvollen ermunternden Rath singt [3]. Hieher ist von Belang, daß überhaupt ein Sinnspruch als Zauber verwendbar

[1] Saxo 1, 12. Der „grandævus, altero orbus oculo,“ kein andrer als Odin, spricht „hujusmodi carmine“ zu Hading: „Hinc te tendentem gressus profugum ratus hostis impetet, ut teneat vinclis u. s. w. at tu custodes variis rerum narratibus imple! cumque sopor dapibus functos exceperit altus, injectos nexus et vincula dira relide!“ Vgl. Fornald. S. 2, 225.

[2] Sæm. 97, 6: „Þann [galdr] gel ek þer fyrstan, þann kveða fiölnýtan, þann gôl Rindr Râni: at þû of öxl skiotir þvî er þer atalt þickir; sialfr leið þû sialfan þik.“

[3] J. Grimm, Sendschr. üb. Reinh. Fuchs 38 (17 f.): swer irhebit daz er niht mac getragen, der muoz ez under wegin lân, als was ez ouh umbe Îsengrînen getân.“ Reinh. F. 54, 800 ff.: „wan wir hören wîse liute sagen, swer hebet daz er nit mag getragen, der muoz ez lâzen under wegen: des muose ouch Îsengrîn nû pflegen.“ Wackernagel, Gesch. 179 f. Der Winsbeke (Ausg. v. Haupt) 14, 33: „Sun, hebe daz du getragen maht! daz dir ze swære sî, lâ ligen!“ Volkslied. 52, 7: „und wölcher knab in großen sorgen leit und er ain schwäre burdin auf im trait, der soll sich frewen gen der liechten sumerzeit, daß im sein burdin geringeret werd. 8: So han ichs von den weisen hören sagen: großen unmuot soll man auß dem herzen schlagen, man soll in under die tiefen erden graben, ain frischen freien muot des soll ain krieger haben.“

ſein ſoll und, wie ein ſolcher, aus der Götterſage abgeleitet wird. Die Wirkung eines Lehrſpruchs kann nur eben in der Lehrkraft liegen; ſie iſt bei den Worten der Rindr nicht beſonders angegeben, verſteht ſich aber als eine das ſorgenſchwere Gemüth entlaſtende und aufrichtende.

In Ernſt und Scherz war es gebräuchlich, Sprichwörter, Gedenkſätze, Redensarten dadurch zu beleben und zu beglaubigen, daß ſie bei beſtimmten Vorkommniſſen und von namhaften Sprechern aus der Fabelwelt oder aus dem wirklichen Leben zuerſt gebraucht ſein ſollten [1]. Dem Spruch aus einer Göttin Munde konnte, zu ſeinem lehrhaften Gehalt, noch beſonders eine zauberiſche Wirkſamkeit zugetraut werden. Aber auch ohne Steigerung des mâl zum galdr gewannen die Worte der Lebensweisheit und des guten Rathes an Nachdruck und Anſehen, wenn ſie ſich als Ausſpruch und Erfahrung höherer Weſen geltend machten. Viele ſolcher Lehren ſind ſo eingerahmt, daß Sigurd ſie von der Valkyrie Sigrdrifa, der Dienerin Odins (Sæm. 196[b] ff.), oder von dem ins Schiff tretenden Gotte ſelbſt (Sæm. 184 f.) empfängt. In Hávamál begründet Odin einige ſeiner Lehrſprüche durch mythiſche Beiſpiele aus eigenem Erlebnis, einmal aus ſeinem Abenteuer mit Billings Tochter, einer nicht weiter bekannten Sage, zweimal aus dem mit

[1] Beiſpiele der Anknüpfung an die Thierfabel: Sn. 333 (Arn. 2, 182): „Er-a hlums [a. hlunns] vant, sögðu refar, drôgu hörpu â îsi.“ Gödeke, Mittelalt. 20: Hirez u. ſ. w. MS. 2, 374[b], 9 (Spervogel): „weiſtu, wie der igel ſprach? „vil guot iſt eigen gemach.“ Vgl. Diut. 1, 324 (Wackern. Leſeb. 1, 836): „„daz mir, daz dir!“ ſprach der hamer zuo dem ambôs.“ Aus Sage und Leben: Völs. S. C. 1 (Fornald. S. 1, 116): „mælti Skaði u. ſ. w.“ (vgl. oben Hönir). Heidelb. Hdſ. 313, 493[b], 3, Wilken 405: „das wer ein ſchad geringer, Als Danckbart ſprach zu Hagen“. (Vgl. Nib. 1891, 1: „„Daz iſt ein ſchade kleine,“ ſprach dô Hagene“, zu Dankwart.) Helbling VI, 3 (Zeitſchr. f. d. Alt. 4, 123): „„Jz iſt erhaben,“ ſprach Ruolant.“ (Ruol. Liet 144, 11: „iz iſt wol erhaben, ſprach der helt Ruolant.“ Stricker 55 b: „is iſt wol erhaben, ſprach Rulant“). MS. 2, 234 (Bruod. Wernher): „Ein wort der keiſer Otte ſprach: mir iſt ümbe dich rehte alſe dir iſt ümbe mich.“ MS. 2, 375a, 15: „hört ich Kerlingen ſagen“ (vgl. 374[b], 6). Reinh. F. 1024 ff. (vgl. CIX): „von Hörburg her Walther . zallen zîten alſus ſprach.“ Agricola, Sprichw. 74b: „Mir grawet, ſagt Reuppel, vnd ſandt ein frembdes niderkleydt an ſeinem bettſtollen.“ Vgl. Alb. Höfer, über Apologiſche oder Beiſpiels-Sprichwörter u. ſ. w. (Germania 6, 94 ff.). (Edm. Höfer) Wie das Volk ſpricht, 524 ſprichwörtl. Redensarten. (Als Mſcr. gedr.) Stuttgart 1855. [5te Aufl. 1866. P.]

Gunnlöd bei Erwerbung des Dichtertranks (Sæm. 12, 13 bis 15. 22 ff.); ja der ganze Zuſammenhang alter Lehrdichtung, der Denkſprüche, Rûnen und Zauber, wie er durch Hâvamâl, Lodſafnismâl und Rûnatal ſich hinzieht, beſteht aus Reden des Hohen, eben Odins, in des Hohen Halle geſungen, zum Heil Allen, die darauf hörten [1].

Ynglingaſaga führt unter den Zauberkünſten Odins mehrere auf, die auch in Rûnatal und Grôugaldr als Beſchwörungen verzeichnet ſind: Feinde zu blenden und zu betäuben, ihre Waffen abzuſtumpfen, mit bloßen Worten Feuer zu löſchen und See zu ſtillen, Todte zu wecken; dem wird dann die allgemeine Bemerkung hinzugefügt:

„Auf alle dieſe Fertigkeiten verſtand er ſich mittelſt der Rûnen und Lieder, welche Galder heißen; deshalb werden die Äſen Galderſchmiede genannt [2].“

Ohne Zweifel hat bei dieſer Zuſammenſtellung der Rûnen mit den Zauberliedern wieder Rûnatal vorgeſchwebt, wo als eine Segnung des Odrörismeths, unmittelbar vor den achtzehn Liedern, die Rûnenkunde bezeichnet iſt (Sæm. 28, 5 ff.); rûnar hier aber nicht im Sinne der früher unterſuchten, als Kunſtgeheimnis der Dichterſprache, ſondern als eingeſchnittene Zeichen (28, 5 f.: „reist“. 7: „veiztu hvê rîsta skal?“), zuſammengehend, oft gleichgeltend, mit stafir, Stäbe, Buchſtaben. Von dieſen Rûnen iſt eben nur ſoweit zu handeln, als ſie mit dem Lieberweſen in unmittelbarer Berührung ſtehen [3]. Wenn es im Rûnatal

[1] Sæm. 30, 27: „Nû eru Hâva mâl kveđin Hâva höllu î u. ſ. w. heill sâ er kvað, heill sâ er kann, nioti sâ er nam, heilir þeirs hlŷddu!“ Vgl. Sæm. 24, 111. 2. Sn. 3. Sæm. 5, 26. 46, 46. Myth. 148. (Gr. 1, 2te Ausg., 742.)

[2] Yngl. S. C. 6. 7: „Allar þessar îþrôttir kendi hann með rûnum ok lioðum þeim er galdrar heita; fyrir þvî er Æsir kallaðir galdrasmiðir.“ In einer norwegiſchen Geſetzſtelle (Keyſler, antiquitat. septent. 463 [Geijer 1, 141]): „ef madr foer met spaadom, runum, galdrum u. ſ. w.“ Beſonders aber Sæm. 194, 5: „fullr er hann [bior] lioða ok lîknstafa, gôðra galdra ok gamanrûna.“

[3] W. C. Grimm, über deutſche Runen, Göttingen 1821. Finn Magnuſen, den ældre Edda B. 3 (Kjöbhv. 1822), 75 ff. Über Rûnen, Schriftrûnen und magiſche: Gysl. Brynjulfi Periculum runologicum, Havn. 1823 (über die magiſchen § 49, S. 135 ff.); E. G. Geijer, Svea Rikes Häfder. Th. 1. Upſala 1825. IV: Runorna (S. 134 bis 185, insbeſ. S. 180 bis 83 [Überſ. 150 bis 152 ob.], über rûnar und stafir in den Eddaliedern); J. Grimm, Myth. 1174 bis 76. Sprachg. 155 ff. (vgl. 131, 3); R. v. Liliencron und K. Müllen-

heißt: „Rûnen nahm ich auf, nahm sie schreiend“ [1], so kann dieses Schreien auf den schallenden Zaubersang, den Galder, als zum Gebrauch der Rûnen gehörend, bezogen werden; gleich das nächste Gesetz spricht von neun Hauptliedern, dann ist wieder von Rûnen die Rede und hierauf folgt das Verzeichnis der achtzehn Beschwörungslieder. Deutlicher im Vegtamsliede, wo Odin, um die todte Vala zu wecken, Galder anstimmt, nach Norden blickend, Stäbe auflegt [2] und Beschwörungen spricht. Sigrdrifa lehrt, wer Sieg haben wolle, soll Siegrûnen auf den Schwertgriff schneiden und zweimal Týr nennen [3]; von Týr sagt die j. Edda: „er gebietet über den Sieg in Schlachten; Kriegsmännern ist gut, ihn anzurufen“ [4]; ein solcher Anruf war wohl eben die dreimalige Nennung seines Namens und unter den einzuritzenden Siegrûnen der Buchstabe Týr, wie dann gleich in der nächsten Strophe ein andrer, Naud (Noth, Zwang) als Álrûne empfohlen wird [5]. Daran reiht sich die Rûne Thurs in dem besonders lehrreichen Beispiel aus dem Eddaliede von Skirnis Fahrt: dieser Bote Freys wirbt für den Vanengott um die schöne Gerd, Gymis Tochter, und nachdem er die Widerstrebende manigfach bedroht hat, namentlich, daß sie, ewig zu

hoff, zur Runenlehre, Halle 1852; A. Kirchhoff, das goth. Runenalphabet, 2te Aufl., Berlin 1854 (über die nord. Runen bes. Vorw. 2 f.). W. Wackernagel, Gesch. der d. Litt. § 4 (S. 11 ff.), § 23 (S. 42). Ders. in der Zeitschrift f. d. Alt. 9, 570 f.

[1] Sæm. 28, 2: „nam ek upp rûnar, œpandi nam;“ nema bedeutet: nehmen; lernen (ebd. 3); anfangen, anheben (ebd. 4); in obiger Stelle steht aber „nam ek upp“ gegensätzlich zu dem vorhergehenden „nýsta ek nidr“ (Biörn 1, 376b: „hnýsa,“ scrutari, explorare), das zweite „nam,“ nur Wiederholung des ersten, muß hier auch gleichen Sinn haben.

[2] Sæm. 94, 9 (Munch 56, 4. 196a): „Nam hann vitugri valgaldr kveda, leit î nordr, lagdi â stafi, frœdi tôk þylja.

[3] Sæm. 194, 6: „Sigrûnar skaltu kunna, ef þû vilt sigr hafa, ok rîsta â hialti hiörs, sumar â vetrimum, sumar â valböstum (vgl. Sæm. 142, 9), ok nefna tysvar Týr.“ Auch beim Gebrauche der biargrûnar soll man die Dîsir zu Hilfe rufen (Sæm. 195, 9: „ok bidja þâ dîsir duga“). Sæm. 195, 7: „merkja â nagli Naud.“

[4] Sn. 29 (Arn. 98): „Sâ er enn Âs er Týr heitir u. s. w. hann rædr miök sigri î orostum; â hann er gott at heita hreystimönnum.“ Sn. 105: „vîgaguð.“

[5] Naud und Týr im gereimten Verzeichnis der 16 nordischen Buchstabennamen bei W. Grimm, über deutsche Runen 246 f. 8. 12.

Jötunen und Reifthurſen gebannt, mit einem dreihauptigen Thurſe leben ſoll, hebt er eine feierliche Verwünſchungsformel an, die er Thurſe und Äſen zu hören aufruft und durch die er die Jungfrau dem Thurs Hrimgrim zuweiſt, an deren Schluß er ihr dann noch Thurs ſchneidet und dazu drei Stäbe, nemlich in drei ſtabreimenden Wörtern: Unmacht, Wuth und Ungeduld [1]. Die Zeichen, welche hier geſchnitten werden, ſind nicht ganz gleicher Art, ſie ſcheinen vielmehr den ſonſt häufig verwiſchten Unterſchied zwiſchen rûn und stafr darzulegen; Thurs, der Name des þ (Th) im runiſchen Alphabet [2], wird als ſolcher ausgeſprochen und gilt für ſich, indem die zwei folgenden Th (þer, þriâ) keine rûnenhafte Bedeutung haben; die drei stafir dagegen: e, œ und ô ſind nicht als Buchſtaben benannt und das Bedeutſame liegt bei ihnen darin, daß drei Wörter verwandten, unheilvollen Sinnes (ergi, œði, ôþoli), durch ſie im Anlautreime verbunden ſind [3]. Thurs, an der Spitze ſtehend, knüpft auch allein den Rûnenzauber an die Mythenwelt und vollzieht die mehrfach angedrohte Verbannung in die kalten und öden Wohnſtätten der Thurſe, wovon dann die drei im Stabreim zuſammenhängenden Unheilwörter nur die unvermeidliche Folge ſind. Die Fluchformel im Skirnisliede gibt eine reiche, auf den beſondern Fall eingehende Ausführung deſſen, was andern Orts kurzgefaßte, faſt ſprichwörtliche Ausdrücke beſagen: „die Rieſen haben ihn!“ und ähnliche mehr [4]. Beachtenswerth iſt hauptſächlich noch, daß dieſe Formel, das Lied, dem Ritzen der Rûne voranſteht und letztere nur als Haft oder

[1] Sæm. 84, 26 ff. Die Formel beginnt wohl ſchon mit der einleitenden Str. 33, ſo daß der gambanteinn (vgl. 77, 20) es iſt, auf den die Zeichen geſchnitten werden. 86, 38: „Þurs rîst ek þer ok þriâ stafi: ergi ok œði ok ôþola; svâ ek þat af rîst, sem ek þat âreist, ef giöraz þarfar þess.“ Skirnir behält ſich vor, das Eingegrabene wieder zu tilgen und damit unwirkſam zu machen, wenn Gerdr ſich fügt, wie es in der nächſtfolgenden Strophe geſchieht.

[2] W. Grimm, über deutſche Runen 246, 3: „Thuss.“

[3] Alle Vocalanlaute (hliodstafir) allitterieren unter ſich, von den drei obigen hat übrigens nur ô einen Rûnennamen: ôs (Mündung); die Umlaute e und œ hat das alte Alphabet nicht (Gisl. Brynj. 132 f.).

[4] Zu Skirnisf. 36 (Sæm. 86 a): „Hrîmgrîmr heitir Þurs er Þik hafa skal“ u. ſ. w.; vgl. Sæm. 255, 33: „eigi hann iötnar“ u. ſ. w. (Vgl. Fornald. S. 1, 214); ſonſt auch: „Þik hafi allan gramir!“ oder: „Þröll hafi Þik!“ Myth. 943. 957. Grettis S. C. 5.

Vollzug der ausgesprochenen Verwünschung erscheint [1]. Wie überhaupt das lebendige Wort aller Zeichenbildung und jedem Schriftversuche vorausgieng und wie Sprechen und Singen in ungelehrter Zeit die einzigen oder weit vorherrschenden Träger der geistigen Wirksamkeit sind, so muß auch bei den heidnischen Beschwörungen der aus bewegter Seele feierlich auflautende Spruch oder Gesang für das ältere und hauptsächliche angesehen werden. Dazu gesellte sich dann das Bedürfnis, dem verrauschenden Wort einen Halt zu geben, das heilsame für sich und Andre zu befestigen und wohlthätig fortwirken zu lassen, das feindliche Denen, die es zu verderben bestimmt war, anzuheften, dem Zauber auch dahin, wo er nicht gehört werden sollte oder konnte, einen heimlichen und fernkräftigen Bestand zu schaffen. Mittel hiezu war das Eingraben der Anlautzeichen für die im Zauberliede bedeutsamsten Namen und Gegenstände auf Waffen, Geräthe, Binden, besonders

[1] In der Saga Herrauds ok Bósa C. 5 (Fornald. S. 3, 202 ff.) schließt sich an das Verwünschungslied der Zauberin Busla (Buslu bœn) eine Buchstabenreihe mit einer dazu gehörenden Strophe, welche Syrpuvers (versus collectaneorum) genannt wird. Diese Saga gehört jedoch zu den romanhaft erdichteten und so ist auch die eingerückte Verwünschungsformel nicht mehr altheidnisch (Sagabibl. 2, 606 ff.). Gleichwohl zeigt sich in den einzelnen Flüchen Nachahmung älterer Muster (vgl. neben Skirnisför, Sæm. 165, 19 f. Saxo 1, 15 f.) und gleicher Weise verhält es sich wohl auch mit den angehängten Schriftzeichen. Zwar sind diese, wie sie in den Fornald. S. vorliegen, nur ein Buchstabenräthsel: sechs Gruppen von je sechs Buchstaben, in der ersten zwei lateinische und vier runische, in den fünf folgenden je ein sechsmal sich wiederholender Stab des norwegischen Alphabets (Sn. 301 f.: „î norœnu stafrofi u. s. w. î rûna mâli," Arn. 2, 72 bis 76; W. Grimm, über die Runen, Tab. III: „Alphab. Norvagicum"); aus den Buchstaben der fünf letzteren Gruppen setzt sich sechsmal istil zusammen, davor je die Buchstaben der ersten Gruppe gestellt, ergeben sich die sechs Wörter (im Syrpuvers: „seggir sex," dann in der Prosa: „Þessi nöfn" und „Þessir karlar"): ristil, ristill (herpes, zona), aistil (von eista n. testiculus?), Þistil (carduus, vgl. Sæm. 85, 32), kistil (cistella), mistil (viscum, vgl. Sæm. 6, 36 f.), uistil (vistil?); nur bei einem Theil derselben ist die schlimme Bedeutung noch erkennbar. Andern Text muß aber Gisli Brynjulfsson vor sich gehabt haben, wenn er, Peric. runol. 141, schreibt: „Vid. Buslubœn (incantat. Buslæ in Herrauds og Bósa-Saga msr.), quæ plures characteres ex litteris, quæ nomina Odini, Fiölnir, Flugr, Þundr, constituunt, junctis composita exhibet."

auch auf Zweige, Stäbe, Scheiben [1], die man den Leuten, auf die es abgesehen war, zusenden, anhängen, unterlegen konnte; geschnittene Rûnen wurden sogar wieder abgeschaben und diese Abfälle in den Trank gemischt [2]. Von solchem Schneiden und Legen der Zauberrûnen ist meist die Rede, ohne daß dabei eines Spruches oder Liedes gedacht wäre; ursprünglich war es aber doch wohl der gesungene Galder, von dem die Zeichen Bedeutung und Weihe nahmen. Wie genau Beides zusammengriff, ergeben besonders auch Stellen in Rigsmâl und Sigrdrifumâl, welche der Rûnenkunde dieselben Zauberkräfte zutheilen, die in Rûnatal und im Grôasange den Liedern oder Galdern beigemessen sind, in Rigsmâl namentlich: Männer schirmen, Schneiden stumpfen, See stillen, Feuer dämpfen, sänftigen und beruhigen, Kummer lindern [3]. Wie hiernach in den Wirkungen, so stimmen Galder und Rûne auch im Mittel überein, in der Anlehnung an übermenschliche Mächte und ihre Geschichten. Für Thurs ist ein Zauberspruch, der zu den Riesen weist, für Tŷr der Anruf dieses Gottes bereits aufgewiesen, für Sôl kann etwa der bei der südlichen Sonne geschworene Eid angeführt werden [4].

Daß bei ausgebildetem Gebrauch der zusammenhängenden Schrift

[1] Die Ausdrücke sind: teinn m. bacillus (Sæm. 85, 33): kêfli n. baculus; skîð n. lamina lignea (Sæm. 4, 20); speld n. tabula („spialdrûnir" Peric. runol. 140. 134, 2); „Þær (mâlrûnar) um vindr, Þær um vefr" (Sæm. 195, 12).

[2] Sæm. 28, 7: „veiztu hvê senda skal?" 196, 19: „allar vâru af skafnar Þær er vâru â ristnar, ok hverfðar við inn helga miöð, ok sendar â vîða vega." Vgl. 194, 5.

[3] Rîgsm. 40 f. (Sæm. 106. Munch 66): „En konr ungr kunni rûnar, æfinrûnar ok aldrrûnar; meir kunni hann mönnum biarga (vgl. Rûnat. 19, Sæm. 29. Grôag. 5, Sæm. 97), eggjar deyfa (Rûnat. 11, Sæm. 29), œgi lægja (Rûnat. 17, Sæm. 29. Gr. 11, Sæm. 98). 41: klök nam fugla, kyrra elda (Rûnat. 15, Sæm. 29; vgl. 27, 26), sæva ok sveÞja (Rûnat. 16, Sæm. 29), sorgir lægja (Rûnat. 9, Sæm. 28; vgl. Gr. 6, Sæm. 96), afl ok eljun âtta manna." Sigrdr. m. 10 (Sæm. 195): „brimrûnar" u. s. w. (wieder Rûnat. 17. Gr. 11); 11: „limrûnar" (Rûnat. 10, Sæm. 28); 12: „mâlrûnar" (Gr. 14, vgl. Sæm. 98).

[4] Sæm. 248, 32 (Munch 148, 30): „eiða opt umsvarða ok âr ofnefnda at Sôl inni suðrhöllu" u. s. w. Vgl. Rechtsalt. 895; auch die zauberfingende Summa des Merseburger Segens.

ganze Lieder, geſchichtlichen Inhalts, auf Stäbe oder Holztafeln geſchnitten wurden [1], fällt nicht mehr in den Bereich dieſer Unterſuchung. Außer den einfachen Rünen des altnordiſchen Alphabets gab es aber zur magiſchen Verwendung noch manigfach zuſammengeſetzte und verſchlungene Buchſtaben, ſowie verſchiedene bildliche Zeichen, welche, großentheils nach mythiſchen Weſen und Vorgängen benannt, ſich mit den im Alphabet begriffenen Thurs und Thr (etwa auch Sôl) berühren, als da ſind: Thôrs Hammer und Haupt, Hrungnis Herz, Ögir und Ögis Helm, Jötunwirren (iötunvillur), Heerfeſſeln (herfiötr), Alfrünen, dann die verbundenen Namen von acht Âſengottheiten: Baldr, Thr (auch im Alphabet), Thôr, Odin, Loki, Hönir, Frigg, Freyja [2].

[1] Egils S. S. 605: „Nû vilda ek faðir at við leingdim lif okkart svâ at þû mættir yrkja erfikvæði eptir Böðvar, enn ek mun rîsta â kefli.“ (Geijer, Überſ. 123.) Grettis S. S. 65 (S. 138): „Skalltu nu heyra til, segir hann [Hallmundr], enn eg mun segia þier fraa athöfnum mijnum, oc qveda þar umm qvæde, enn þu skallt rista eptir aa kefle. Hun giördi so. Þa qvad Hallmundur, ok er þetta þar i: u. ſ. w. Margra athafna sinna gat Hallmundur i qvidunne, þvi hann hafdi farit umm allt land u. ſ. w. Eptir þad droo so af mætte Hallmundur, sem frammdroo qvidunni; var þad og miög jafnskiott, ad lokid var qvidunni og Hallmundur doo u. ſ. w. Þar dvalldist Grijmur margar nætur in hellirnum, og nam qviduna“ u. ſ. w. Auch in der fabelhaftern Örvarodds S., Fornald. S. 2, 558 f. (vgl. 2, 300 ff.): „mælti hann [Oddr]: nû skolu þer fara ok höggva mer steinþrô, en sumir skolu þer sitja hiâ mer, ok rîsta eptir kvæði þvî, er ek vil yrkja um athafnir mînar ok ævi. Eptir þat tekr hann at yrkja kvæði, en þeir rista eptir â speldi, en svâ leið at Oddi, sem upp leið â kvædit. Þessa vîsu kvað Oddr siðast u. ſ. w. (berið Silkisif ok sonum okkrum kveðju góða, kem ek ekki þar!) Ok eptir þat deyr Oddr u. ſ. w. Eptir þessi tiðendi fara menn Odds austr heimleiðis; sögðu Silkisif drottníngu þessi tiðendi ok kveðju Odds.“ Gisl. Brynj. peric. runol. 127.

[2] Kunde davon in Gisl. Brynj. pericul. runol. S. 135 ff.; verwieſen wird (S. 136. 138. 140. 142) auf „Siöborg, Dissert. de magia literata Scandinavorum,“ auf „Joh. Olav. Grunnavicensis Runologia msc. islandice conscripta“ in der k. Bibliothek zu Kopenhagen, dann auf „Cod. mscr. bibliothecæ A. Magn. N. 763, Cod. mscr. derſelben Bibliothek N. 434,“ und zwei Pergamentbl. derſelben Bibl. Nr. 687 D. 4to, wobei bemerkt iſt, man erzähle, die Pergamentbücher, in welche die Runen eingezeichnet waren, ſeien durch die Gewalt der letzteren ſelbſt aufgerieben worden. S. auch Introd. § 1, S. 9 bis 11. Noch immer vermiſst man nähere Nachricht über Rääffs umfaſſende Sammlung alter Segensformeln, von der für das Verſtändnis der nordiſchen Rünen und

Ist auch dieser weitere Rûnenkreis noch wenig aufgedeckt und seine Spur meist nur in späteren Segenssprüchen zur Thierheilung, Entdeckung des Diebes, Erlangung guten Winds u. dgl. vorhanden, so gemahnen doch nicht bloß die einzelnen Namen an das alte Heidenthum, sondern es blickt zugleich in mehreren Zügen das Verständnis des mythischen Ausdrucks und Zusammenhangs noch deutlich hervor. So dient Ögishelm, den Zorn des Fürsten zu vermeiden; in den altnordischen Liedern aber ist Œgishialmr der Helm des Machthabers und bedeutet dann bildlich Herrschaft, Hoheit, Übermuth, selbst den schreckbaren Blick des Gewaltigen [1]; herfiötr, Rûnen zur Lösung der Bande, begegnen sich mit den gleichwirkenden Zauberfängen, sowie mit den Valkyrien Hlökk und Herfiötr [2]; iötunvillur sind ein Gegenzauber wider verderbliche Zauberei, sichtlich wider solche, die mit der Rûne Thurs und der Verwünschung zu den Jötunen geübt wird (s. S. 247); villa f. (error) kommt von dem Zeitwort villa, irre machen, das eigens von der Trübung und Wirrung der Rûnen gebräuchlich ist [3]; Thórs Hammer, auch sonst ein Weihezeichen wider die Macht der Unholde, ist das Werkzeug, mit dem er die Riesen zermalmt, und heißt dichterisch Hrungnistödter, weil damit der Steinriese Hrungnir erschlagen worden, dessen Herz sogar ein dreieckiger Stein war, wie denn die Rûne Hrungnis hiarta, von der auch Skálda Kenntnis hat, ein dreigespitztes Herz darstellt; des Riesen Waffe, ein großer Schleifstein, brach vom Hammerwurf entzwei, das eine Stück aber fuhr in Thórs Haupt und sollte durch die Galder,

damit auch der Eddalieder längst große Erwartung erregt ist (Studach, Übersetzung der ä. Edda, Abth. 1, Nürnberg 1829, Einleit. z. Hávam. S. 33 f. Ebd. Schreiben an O. Abel 1831. J. Grimm, D. Myth. 1197).

[1] Peric. Runol. 140 f.: „Ægirshiálmr ad evitandam iram principis“ (vgl. ebd. „Hiálmrûnir (R. galeatæ) figuram galeæ repræsentarunt“). „Geck allvaldr med Œgishialmi meginmildr merkjum fyrir“, Heimskr. ed. Havn. V, 246. VI, 222 (Lex. myth. 718 b f.); der Helm selbst heißt œgir (Sn. 217 a). Sæm. 188, 16 bis 19; Weiteres Myth. 217.

[2] Peric. runol. 142: „Præterea multis aliis utuntur characteribus runicis, qui ab applicatione denominati sunt, ut Herfiötr (vincula bellica).“ S. oben S. 241.

[3] Peric. runol. 142: „Jötunvillur Perturbationes i. e. literæ perturbatæ giganteæ adversus incantationes.“ Sæm. 88, 2. 252, 9. 196, 20. (Vgl. Saxo 3, 52. Peric. runol. 135: „Hnackvillur“?)

welche die Vala Gróa darüber ſang, wieder losgemacht werden; es liegen hiernach in den drei Zeichen Þórs hamar, Hrungnis hiarta und Þórs höfuð ebenſo viele Andeutungen jenes mythiſchen Rieſenkampfs [1]. So zieht denn auch das Rúnenzeichen, ob unmittelbar und für ſich, oder mittelbar durch den weihenden Spruch und in Gemein-

1 Peric. runol. 142: „Plura runarum magicarum nomina luculenta ethnicismi vestigia produnt. Huc pertinet signum Þórshamar (Þórsrúnir), Hrugnirs hiarta.“ Sæm. 74, 32: „berit inn hamar, brúði at vígja.“ Sn. 49, 66 (Myth. 165). Saga Hákonar góða C. 18 (Heimskr. 1, 146): „Um haustit at vetri var blótveizla á Löðum u. ſ. w. Enn er it fyrsta full var skeinkt, Þá mælti Sigurðr Jarl fyrir minni, ok signaði Oðni, ok drakk af horninu til konúngs. Konúngr tók við, ok gerði krossmark yfir; Þá mælti Kár af Grítíngi: Hví fer konúngrinn nú svá; vill hann eigi enn blóta? Sigurdr Jarl svarar: Konúngr gerir svá sem Þeir gera allir er trúa á mátt sinn ok megin, ok signa full sitt Þór, hann gerdi hamarsmark yfir áðr hann drack.“ In einer Rúnenſteininſchrift: „Thor viki these runar (Thor heilige dieſe Runen)!“ Geijer, Überſ. 1, 129. Sæm. 68, 61: „drep ek Þik Hrungnis-bana u. ſ. w. ebd. 63: „Hrungnis-bani mun Þer í hel koma.“ Peric. runol. 141: „Hrugners hiarta (Hrugneri cor) figuram habet cordis aculeati.“ Sn. 109 (Arn. 274. 2, 298): „Hrúngnir átti hiarta Þat, er frœgt er, af hörðum steini ok tindótt, með Þrimr hornum, svá sem síðan er gert ristubragð Þat [id genus incisuræ], er Hrungnis-hiarta heitir.“ Peric. runol. 140: „Þórshöfut (caput Thori), quod arefacto, atque perticæ imposito, capite gadi morrhuæ [Stockfiſch] inscriptum ad comparandum ventum secundum adhibetur.“ Sn. 109 f. (Arn. 274 ff.): „Hrungnir ſœrir upp heinina báðum höndum, kastar í mót, mœtir hon hamrinum á flugi, ok brotnar sundr heinin u. ſ. w. annarr lutr brast í höfði Þór, svá at hann fèll fram á iörð u. ſ. w. Þórr fór heim til Þrúðvánga, ok stóð heinin í höfði honum. Þá kom til völva sú er Gróa hét u. ſ. w. hon gól galdra sína yfir Þór, til Þess er heinin losnaði u. ſ. w. En Gróa varð svá fegin, at hon mundi önga galdra, ok varð heinin eigi lausari, ok stendr enn í höfði Þór. Ok er Þat boðit til varnanar, at kasta hein of gólf Þvert [ne quis cotem per transversum pavimentum jaciat]; Þvíat Þá hrœrist heinin í höfoð Þór.“ (Auch in Haustlöng, Sn. 112b, Arn. 282 f.) Dieſer ſagenberühmte Galder, der nur darum nicht gelungen war, weil Thór ſelbſt ihn unterbrochen, konnte nicht wohl ſpurlos am Rúnenweſen vorübergehn, wie auch der Name der Zauberin in das Gróalied eingetreten iſt. Freilich galt der Zauber zuletzt nicht mehr dem Haupte Thórs, ſondern dem eines Fiſches, um zu dem für die Nordbewohner ſehr wichtigen Fange des Kabeljaus (Oken 6, 156 f.) guten Wind zu erlangen; eine Neidſtange (níðstöng) mit der Thórsrúne wider die Sturmrieſen (vgl. Myth. 625).

ſchaft mit demſelben, die eigentliche Kraft aus einer im Hintergrunde gedachten Thatſache des Götter- und Geiſterlebens. Dieſer tiefere und gemeinſame, im galdr angelautete und durch die stafir angezeichnete mythiſche Bezug war wohl auch im Zauberweſen die urſprüngliche rûn, hierin entſprechend dem Gebrauche des Wortes auf der Stufe des ſkaldiſchen Ausdrucks. Dann aber verwandte man die Benennung des mythiſchen Geheimniſſes auch für das zweifach und mehr noch, als der geſprochene oder geſungene Segen, geheimnisvolle Zeichen desſelben, rûn wurde gleichbedeutend mit stafr, und weiterhin verſtand man, außer Zuſammenhang mit Zauber und Götterkunde, unter Rûnen einfach die Buchſtaben des nordiſchen Alphabets. Das hier aufgeſtellte Verhältnis zwiſchen rûn, stafr und galdr erprobt ſich daran, daß, während die altn. rûn zum Schriftzeichen geworden, umgekehrt im urverwandten finniſchen runo gerade das Lied, gröſtentheils Mythen- und Zauberlied, und zwar das geſungene, im Verein mit dem Wohlklang der Harfe (Kantele) wunderbar wirkende, gemeint, von Schriftrunen aber dort nichts bekannt iſt und, wo altnordiſch dieſe helfen ſollen, von dem zauberſingenden Finnen das rechte Wort geſucht wird [1]. Dagegen kennen

[1] J. Grimm, über das finniſche Epos 7 f., rechnet zu den urverwandten, weder aus dem Deutſchen ins Finniſche, noch aus dem Finniſchen ins Deutſche gekommenen Wörtern: „finn. runo carmen, goth. runa mysterium, altn. rûn litera, secretum, weil lied, geſang, ſchrift und geheimnis aneinander rühren.“ (Das finn. Nomen ſondert kein Genus, ebd. 9.) Schröter, Finn. Runen, Stuttgart 1834, XII: „Der einheimiſche Namen iſt: Runo, pl. Runot; der Sänger oder Dichter heißt Runolainen, Runoja, Runottaja, Runoseppä, oder in Sawolax und Karelen Runoniekka.“ (Ebd. XX: „Die Zaubergeſänge, finniſch: Luwut, pl. (nom. sing. lukko) Leſung, als Epilog gemeiniglich, der eigentliche Zauber, die Beſchwörung, finniſch: Loihto.“ Daneben gleichwohl der allgemeinere Name des Liedes Runo.) Zum Runengeſang hauptſächlich Kalevala, öfvers. af M. A. Castrén, Helſingfors 1841, 1, 61. 2, 90 ff. 183 ff. Schröter 69 ff. 99 ff. Caſtréns Föreläsningar i finsk mytologi, Helſingfors 1853, 310 f.: „Finnarne forstodo sig ej, så vidt man har sig bekant, på konsten att rista runor, men hvad Odin u. ſ. w. verkar genom sina runor, detsamma åstadkommer åter Wäinämöinen genom sina sånger.“ Väinämöinen zimmert ſich ein Boot mit dreitägigem Geſang, aber zur Vollendung fehlen ihm noch drei Worte, Zauberworte, die er vergeblich vom Scheitel der Schwalben, den Schultern der Gänſe, dem Haupt der Schwäne, der Zunge des Rennthiers, den Lippen des Eichhorns u. ſ. w. zu erlangen ſucht (vgl. Sæm. 195, 15 ff.), aber erſt bei dem ſangkundigen Vipunen, der lange ſchon leblos in der

alte Volkslieder aus Schweden und Dänemark selbst noch den bezaubernden Rünenschlag, der von der Goldharfe der schönen Zwergtochter erklingt [1]. Von beiderlei Ausdrucksweisen, die sich den Namen der Rune angeeignet haben, dem Liedesklang und den geritzten Zeichen, wird man auf die Rûne selbst, die in ihnen wirksam ist, zurückgeleitet.

Es ist der weite Gesammtkreis altnordischer Götterkunde, welchen der Skálde für seinen Liederprunk, der Zauberlustige für seine Galder und Rünenstäbe ausbeutet. Auf das Wissen in diesem Gebiete wird gleichfalls der Ausdruck Rûnen angewandt und zwar ist hiebei wieder eine Abstufung vorzunehmen, je nachdem die Kenntnis mehr nur äußerlich die Ordnungen und Einzelwesen, die Namen und Geschichten des Götterreichs begreift, oder in Sinn und Bedeutung der räthselhaften Mythenbilder eindringt. In ersterer Hinsicht macht sich eines der in Rûnatal verzeichneten Lieder bemerklich: „Das kann ich das vierzehnte,

Erde liegt und von Baum und Busch überwachsen ist, mit einer Fülle weiterer Worte und Gegenstände des Gesanges findet (Kalevala 1, 96 ff.), eine Dichtung, die, nur in abenteurlichern Zügen, den Todtenbeschwörungen des Begtams- und des Grôaliedes entspricht. Altnordische Sagen berichten Manches vom Zauber der Finnen (wobei besonders auch die Lappen in Finnmörk gemeint sind), der vorzüglich auf Wettermachen und geseite Pfeile sich bezieht, s. Fornald. S. 3, 745 (Sachregist.): „Finnskr galdr;“ Heimskr. hg. Schöning VI, 113, 240: „galldrar megin-rammir fiölkunnigra Finna.“ Gegenzauber wider den abgeschossenen Pfeil in Rûnatal (Sæm. 29, 13). Bei Saxo 1, 17 schießt ein in Hadings Schiff aufgenommener Greis, offenbar der alte Odin selbst (vgl. Sæm. 183 ff.), verderbliche Pfeile unter die Biarmier und vertreibt ihr Zauberwetter („carminibus in nimbos solvere cælum“) durch eine Gegenwolke („obvia nube“).

[1] Die Lieder sind oben S. 223, Anm. 1 angezogen, hieher besonders aus Svenska Folkvis. 1, 127 ff.: „Styrer väl de Runor“ (Kehrzeile); „alt medan jag slår ett Runaslagh, blomstras skall mark och ängh;“ „Der löfvades skogh, der blomstrades mark, dett kunde vähl dhe Runaslagen vålla;“ „Riddar Tinne med Runnerne binda;“ daneben: „hon tog fram dhe Runeböcker fem; så löste hon Riddar Tinne frij u. s. w.;“ „Tacka vill iag Olle ville vargens dotter, som hade migh med Runnerne bundit;“ aus Udv. d. Vis. 1, 281 ff. Kehrzeile: „Raader i vel de Runer;“ „den Stund jeg leger mine Runer saa ꝛc.;“ „Saa slog hun de Runeslag, at Harpen saa vel maatte klinge;“ „det kunde de Runer saa vende;“ „Du torde ikke Herr Tönne med Runeslag have bundet;“ „Hun löste den Herre af Runeslag, hendes Datter havde bundet dem. Nu have jeg Dig af Runen löst, de kan Dig nu aldrig binde.“

ſoll ich der Männerſchaar die Götter vorzählen, aller Âſen und Alfe weiß ich Beſcheid, kein Unkluger verſteht es ſo“ [1]. Dieſer Segen iſt eigentlich die Weihe zu allen andern, die ihre Kraft einer höhern Welt entnehmen, und gemahnt an den Gedächtnistrank, den die Zauberin Hyndla dem jungen Ottar bringen ſoll, damit er die alten Geſchlechter aufzuzählen wiſſe [2]. Die Eddalieder ſind voll von mythologiſchen Aufzählungen. Grimnismâl beſteht in der Hauptſache nur aus ſolchen: der Götterwohnungen, der Thiere, Ströme und andrer Gegenſtände der Götterwelt, der Valkyrien, der Namen Odins [3]; das Ganze iſt in Odins Mund gelegt und die Stellung, in der er ſich dabei befindet, durch eine ſpäter hinzugefügte Erzählung in Proſa erläutert. Es iſt dieſelbe Art höherer Beglaubigung, wie ſie, nach Obigem, für Beſchwörungen, Lehrſprüche, dann für das Rünenverzeichnis der odiniſchen Sigrdrifa ſtattgefunden hat. Auch die Vala zählt in ihrem großen Spruche Klaſſen und Namen der Zwerge, nebſt Nornen und Valkyrien, her [4]. Aus dem gleichfalls aufzählenden Liede Alsvinnsmâl hat ſich nur eine Liſte von Götter- und mehr noch Heldenroſſen erhalten [5] und auch hier wird der mythiſche Sprecher nicht gefehlt haben, der, wie ſein Name beſagt, hochverſtändige Jötun Alſvidr, in Rünatal als derjenige genannt, durch welchen das Rünenſchneiden an die Rieſen kam [6]. Mit

[1] Sæm. 30, 22 [Hâvam. 160. K.]: „Þat kann ek it fiortânda, ef ek skal firða liði telja tîva for: Âsa ok Âlfa ek kann allra skil, fâr kann ôsnotr svâ.“

[2] Sæm. 114, 11: „Nû lâttu forna niðja talda ok uppbornar ættir manna“. 119, 42: „Ber Þû minnisöl mînum gesti, svâ hann öll muni ord at tîna Þessa[r] rœðu, Þâ er Þeir Angantŷr ættir rekja.“ Vgl. Sæm. 192b: „minnisveig“. 194, 5.

[3] Sæm. 39 ff. Wie die Dinge heißen, iſt in dieſem Liede beſonders betont (Str. 5: „Ydalir heita“. 6: „Valaskialf heitir“ u. ſ. f.), aber die benannten wichtigern Gegenſtände werden zugleich näher beſtimmt und veranſchaulicht.

[4] Sæm. 2, 10 bis 16 (12: „rêtt umtalda,“ 14: „telja,“ 16: „lângniðja tal“; vgl. Sæm. 114, 11: „niðja talda“); 4, 20. 24 („nû ero taldar nönnur Herjans“).

[5] Sn. 180, Arn. 482 f.: „Þessir [hestar] 'ro enn taldir î Alsvinnsmâlum,“ B. „î kâlfsvîsu(m).“

[6] Sæm. 28, 6: „Alsviðr iötnom for.“ Munch 19, 144: „Âsviðr;“ unter den iötna heiti Sn. 209 f. 211 keines von beiden, dagegen Sæm. 30, 1. 6 als Beiwort, „alsviðr iötunn.“

einer Namenreihe sagenhafter Pferde geben Bruchstücke von Thorgrimsthula auch die Namen vorzeitlicher Ochsen [1]. So gelangt man zuletzt zu den stabgereimten Gedenkversen der Skálda, in welchen die reichste Sammlung der einfachen dichterischen Benennungen (úkend heiti), besonders auch der Götter- und Heldensage entnommener, aufgestellt ist [2]. Wer einen guten Gedächtnistrunk gethan, um solche Aufzählungen stets gegenwärtig behalten zu können, dem war sowohl das Verständnis der älteren Lieder, als der eigene Versuch in skáldischen Arbeiten merklich erleichtert. Der ernstere Zweck der Einweihung in die Götterlehre, wie er für Grimnismál und andre Eddalieder gilt, ist allmählich dem des Unterrichts in der Dichtersprache gewichen. Unter den Liedern aber, welche jenem ursprünglichen Zwecke dienen, ist nun zu einem vorzugehen, das die Kunden aus der Götter- und Riesenwelt ausdrücklich als Rúnen bezeichnet, zu dem eddischen Wettgespräche Vafthrúdnismál. Hier geht Odin aus, um sich mit dem klugen Jötun Vafthrúdnir in „alten Stäben" (Sæm. 31, 1: „á fornom stöfum"; 38, 55: „mîna forna stafi") zu messen; unter dem Namen Gángrádr, der Wandernde, tritt er bei dem Riesen ein, wird zuerst von diesem mit einigen Fragen geprüft und fragt dann denselben aus um der Jötune Rúnen und aller Götter (Sæm. 36, 42 f.: „frá iötna rûnom ok allra goða"); auf Alles weiß Vafthrúdnir Bescheid, außer zuletzt auf eine Frage, an der er den Odin erräth und für den weiseren anerkennt. Die Kunden, welche der Jötun zu geben hat, betreffen, wie es dem Wissen seines Geschlechts zukommt (s. oben), zumeist den elementarischen Welturspruug und dann wieder die Zeit des Untergangs und der Neugeburt. Das bezeichnet er selbst damit, daß er seine alten Stäbe gesprochen und von der Götternacht [3]. Streng zwar ist diese Grenze nicht mehr

[1] Sn. 179 (Arn. 480): „Þessi eru heiti hesta talið. Þessi eru hestaheiti î Þorgrîms-Þulu." Sn. 180 (Arn. 484): „Þessi oxna heiti eru î Þorgrîms-Þulu: Gamalla uxna nöfna hefi ek giörla fregit."

[2] Sn. 208 ff. (Arn. 546 ff.). Auch hier 210 b: „nû eru upptalin u. s. w. iötna heiti." „Skal ek tröllkvenna telja heiti." 211 b: „Enn skal telja âsa heiti."

[3] Sæm. 38, 55: „feigom munni mæltak mîna forna stafi ok um ragna rök" (vgl. Myth. 774). Letzteres könnte zwar, wie „tîva rök" (Sæm. 36, 38 ff.), allgemein für Sachen, Geschicke der Götter genommen werden, aber es berührt sich zugleich mit „î aldar rök" (Sæm. 36, 39), „unz riufaz

eingehalten, aber sie haftet in der Anlage des Liedes [1], und einer Frage aus dem tiefern Äsenleben, was Odin dem Sohn ins Ohr gesagt, ehe dieser den Scheiterhaufen bestieg, erliegt die Weisheit des Jötuns; was er von aller Götter Rûnen Sicheres sagen zu können sich rühmte (Sæm. 46, 43), findet daran sein Ziel.

Daß nun rûnar und stafir, wie sie in diesem Liede ausgetauscht werden, nicht als Buchstaben oder magische Zeichen, sondern als Belehrungen über mythische Gegenstände zu verstehen seien, wird durch den ganzen Zusammenhang vollkommen klar; nicht minder ergibt jedoch das Gleichgehen des zweiten Wortes mit dem ersten, daß auch dieses, rûnar, bereits den Durchgang durch die (schon oben in Völuspâ nachgewiesene) Anwendung für Schriftzeichen zu der allgemeineren Bedeutung gemacht habe, vermöge welcher es für Kenntnisse tieferer Art überhaupt gebraucht werden kann. Einschneiden der Schrift ist schon der Völuspâ bekannt, wenn dort gesagt wird, daß Urd und Verdandi, die zwei Nornen, auf eine Scheibe Skuld, die dritte, geschnitten haben [2]; mit merkwürdiger Rückauflösung der sinnbildlichen Person in den Begriff schneiden die beiden, welche Vergangenheit und Gegenwart bedeuten, die noch eben unter den drei vielwissenden Mädchen mitverstandene Schwester, die Zukunft, in das Holz; damit aber kann keine Zauberrune, sondern nur eine Vorausbestimmung in Schriftzeichen gemeint sein, die Festsetzung der menschlichen Geschicke, wovon unmittelbar darauf die Rede ist; gleicher Weise scheint es sich mit den Machturtheilen und den alten Rûnen des großen Gottes (Odins) zu verhalten, deren, nach demselben Liede, die neuerstandenen Äsen gedenk sind [3]. In Vafthrûdnis-

regin," ebd. 40), „þâ er regin deyja" (37, 47), „at aldrlagi, þâ er riufaz regin (ebd. 52).

[1] Nicht unbedeutsam ist auch, wenn der Jötun von seiner Seite den Gast nach dem Strome fragt, der zwischen Riesensöhnen und Göttern das Land theilt, oder nach dem Felde, wo Surtr und die milden Götter sich zum Kampfe treffen werden (Sæm. 33, 15 bis 18).

[2] Sæm. 4, 20: „þaðan koma meyjar margs vitandi þriâr u. s. w. Urd hêtu eina, aðra Verðandi, skâru â skîði Skuld hina þriðju: þær lög lögðu, þær lîf kuro alda börnom orlög seggja." Seggr m., gen. pl.; V. örlög at seggja. Sæm. 187, 11: „Norna dôm."

[3] Sæm. 9, 60 (vgl. Sn. 76): „Hittaz Æsir â Iðavelli u. s. w. ok minnaz þar â megindôma ok â fimbultŷs fornar rûnar." (Über fimbul Myth.

mál aber werden nicht Rúnen oder Stäbe geſchnitten, ſondern es wird von Rúnen geſagt und ſogar die stafir werden geſprochen; es iſt überall ein Austauſch von Worten, nicht von Zeichen [1]. Damit ſind die Rúnen dem urſprünglichen Sinne der Geheimnisrede zurückgegeben und ſelbſt das eigentliche Raunen ſteckt in der Spitze des Wettſtreits, indem diejenige rún, womit der Rieſe ſich überfragt findet, eine ſolche iſt, die Odin ſeinem Sohn ins Ohr geflüſtert hat [2], entſprechend jenen perſönlichen altn. feyrarúna, ahd. m. órrúno (ſ. oben S. 226).

Auch zu dieſem Eddalied und noch entſchiedener, als zu Vegtamskvida, bietet ſich ein finniſches Runo als Seitenſtück. Der alte göttliche

785.) Dazu halte man die ausdrücklich von gezeichneten Rúnen handelnden Stellen aus Hávamál (Sæm. 20, 81): „er þú at rúnum spyrr enum reginkunnum þeim er giördo ginnregin ok fáði fimbulþulr“ u. ſ. w. und aus Rúnatal (Sæm. 28, 5): „Rúnar muntu finna ok ráðna stafi, miök stóra stafi, miök stinna stafi, er fáði fimbulþulr ok giördu ginnregin ok reist hroptr rögna.“

[1] Sæm. 36, 42: „frá iötna rúnum ok allra goða segþu it sannasta.“ 36, 43: „frá iötna rúnum ok allra goða ek kann segja satt.“ 38, 55: „feigom munni mæltak mína forna stafi;“ ſonſt noch im Verlaufe des Liedes 31, 2: „œði þer dugi hvars þú skalt, orr aldaföðr orðom mæla iötun“ (verbis metiri gigantem). 31, 5: „at freista orðspeki þess ins alsvinna iötuns.“ 32, 9: „inn gamli þulr.“ 38, 55: „nú ek við Odin deildak mína orðspeki.“ Ähnliches anderwärts, Sæm. 24, 1 [Hávam. 111. K.]: „hlýdda ek á manna mál. Of rúnar heyrðak dœma u. ſ. w. heyrðak segja svá.“ (Vgl. Sæm. 174, 17.) Fornald. S. 2, 302: „Sagði mer völva sannar rúnir en ek vætki því vildi hlýða“ (dem entſpricht ebd. 2, 167: „saga mun sannast, sú er segir völva;“ es handelt ſich von einer Todesprophezeiung). Beſonders aber iſt „stafir“ von mündlichen Äußerungen mannigfacher Art gebräuchlich, Sæm. 12, 9: „Hinn er sæll, er ser um getr, lof ok líknstafi“ (vgl. 194, 5). 14, 30: „Œrna mælir sá er æva þegir staðlausu stafi.“ 61, 10: „siðr oss Loki kveði lastastöfum.“ Fornald. S. 1, 456 (vgl. 520 b): „hvat kallar þú svá full feiknstafa?“ (Sæm. 41, 12: „feienstafi“).

[2] Die Frage lautet Sæm. 38, 54: „hvat mælti Oðinn áðr á bál stigi sialfr í eyra syni?“ Auch im Räthſelliede der Herv. S., Fornald. S. 1, 487: „hvat mælti Oðinn í eyra Baldri, áðr hann var á bál borinn?“ Man vermuthet darin eine Zuſicherung des Wiederaufleben in der neuerſtandenen Welt, wovon Völuſpá zeugt, Sæm. 10, 62: „böls mun alls batna, Baldr mun koma.“ (Finn Magn., Edda 1, 130) Vgl. Graff 2, 525: „hellirúna necromantia.“ Myth. 1178.

Wäinämöinen und der Jüngling Joukahainen aus feindlichem Stamme stoßen auf dem Wege zusammen und ihr Fahrgeschirr verrennt sich in einander. Jener verlangt, daß der jüngere ausweichen soll, Joukahainen aber will, daß nicht Jugend oder Alter, sondern die überlegene Weisheit den Platz behaupte. Das Wissen, dessen er sich rühmt, betrifft Thiere, besonders Fische, Baumwerk und Boden, namentlich je die älteste Art, den Ursprung des Feuers, Wassers, Eisens, es geht hinauf in die ferne Zeit des Weltbaus. Wäinämöinen aber erklärt alles dieß für Kunden eines Kindes, nicht eines bärtigen Alten, während er selbst an der Weltschöpfung thätig Theil genommen. Als sodann der zürnende Jüngling noch mit seiner Zauberkunst droht, erwidert ihm der Alte mit einem Gesange, wovon das Meer anschwillt, die Erde bebt und der junge Gegner bis zur Brust in den Boden sinkt. Aus dieser Bedrängnis löst ihn nur das Versprechen, seine schöne Schwester dem gewaltigen Sänger zur Ehe zu geben [1]. Odin und Wäinämöinen sind gleichmäßig Gründer und Meister der Liederkunst, insbesondre des Zaubersangs; beiden wohnt dem naturkundigen Wettkämpfer gegenüber das höhere Wissen, die siegreiche Geisteskraft inne. An beiden Orten handelt es sich zunächst um Kunden der Urzeit, aber im Eddaliede muste der Jötun der ältere sein und das Älteste wissen, weil nach nordischer Vorstellung die erste Stufe der Weltschöpfung dem Riesengeschlecht angehört. Je höher nun, vermöge der offenliegenden Verwandtschaft mit dem finnischen Runo, das Alter von Vafthrúdnismál dem Grundbestande nach hinaufrückt, um so leichter erklärt es sich, daß der ursprüngliche Gegensatz zwischen Götter- und Riesenkunden, zwischen Æsen- und Jötunrúnen nicht mehr in vollkommener Schärfe gewahrt ist [2].

Die mythologischen Belehrungen, die das letztbesprochene Eddalied Rúnen nennt, geben noch immer nur eine äußere, thatsächliche Kenntnis

[1] Kalevala, öfvers. af Castrén 2, 186 ff. (vgl. 1, 5 bis 11). Schröter, Finn. Run. 3 ff. Vgl. Gamander, Finn. Mythol., übers. von Peterson (Reval 1821) S. 97 bis 99. (J. Grimm, üb. das finn. Epos 29.) Castrén, Föreläsn. i finsk Mytologi 285. 297 f. 303 f. 311.

[2] Die Unterscheidung der Rúnen mehrfacher Wesenclassen, Sæm. 28, 6 und 196, 19, bezieht sich allerdings auf eingeschnittene Rúnen; aber es ist schon berührt und soll noch weiter erörtert werden, wie auch da, wo von solchen die Rede ist, großentheils die Mythen selbst gemeint seien.

mythiſcher Namen, Gegenſtände und Vorgänge, ſie laſſen die erhebliche Frage übrig, ob es nicht auch eine Rünenkunde gab, die ſich auf die innere Bedeutung der mythiſchen Sinnbildſprache, als bewuſter Hülle des unter ihr verborgenen Geheimniſſes, erſtreckte. Es verlohnt ſich der Mühe, den Spuren der Rüne in dieſer eindringendſten Richtung nachzugehen. In denſelben Formen, wie Vafthrúdnismál und andre der Mythenkunde gewidmete Geſprächlieder [1], bewegt ſich das in Hervörſaga aufbehaltene Räthſellied [2]. Wie Odin dort als Gángrádr, Wanderer, den vielkundigen Rieſen, ſo ſucht er hier als Geſtr, Gaſt [3], den König Heidrek heim und ſtellt demſelben eine Reihe von Räthſelaufgaben, die der König alle löſt, außer der letzten Frage, welche, kein eigentliches Räthſel, die gleiche iſt, an der Vafthrúdnir erlag. Im Räthſel (altn. gâta f.) wird mit Bewuſtſein unter möglichſt fremdartigem und beirrendem, aber durch Scharfſinn ausgleichbarem Bilde der Gegenſtand verſteckt. Auch die mythiſche Symbolik gefällt ſich manchmal im Schwierigen und Verwunderlichen, davon iſt der Mythus vom Dichtertrank ein naheliegendes Beiſpiel; aber im Ganzen hat ſie es nicht auf das neckiſche Spiel, vielmehr darauf abgeſehen, daß die Sache ſich im entſprechenden Bilde ſpiegle, der unterliegende Sinn ſeinen lebendigſten Ausdruck finde. Während das Räthſel ſich auf vereinzelte Gegenſtände beſchränken muß [4], weil ſonſt das Gewebe ſich unauflösbar verwirren würde, kann die mythiſche Bilderſchrift Vieles umfaſſen und wird eben im größeren Zuſammenhang um ſo beſſer verſtändlich. Geſts vorletztes Räthſel lautet: „Wer ſind die Zween, die zur Verſammlung fahren? drei Augen haben ſie zuſammen, zehn Füße und einen Schweif, ſo ſchweben ſie über die Lande.“ Es iſt der einäugige Odin auf ſeinem achtfüßigen Roſſe Sleipnir [5].

[1] Alvíſsmál, Vegtamskvida, Fiölſvinnsmál, vgl. auch den Eingang von Gylfaginning, Sn. 3.

[2] Fornald. S. 1, 465 ff. vgl. 533. Hervarar S., Kiöb. 1847, 32 ff. 64 f.

[3] Vgl. Grettis S. C. 75 (Marcuss. S. 146): „Gestur heiti eg u. ſ. w. Þu munt villa skemta nockud, og ertu Þa goodur gestur.“

[4] Unter den Räthſeln der Herv. S. bildet nur eines, Str. 51 (Fornald. S. 1, 482 f.), eine Sammelfrage, aber die einzelnen Gegenſtände ſind doch auseinander gehalten.

[5] Str. 61 f. Hieher auch die von den Wölfen verfolgte Sonne, Ausg. v. 1847, 65, vgl. Sæm. 45, 39. Rochholz, aargau. Räthſel in Wolfs Zeitſchrift 1, 147.

Hier ist nun wohl der Gegenstand ein mythischer, aber Frage und Antwort betreffen nur die äußere Erscheinung, sie lassen unberührt, was Odins Ritt auf dem achtbeinigen Pferde bedeute (vgl. Thôr 111). Ganz nahe tritt dagegen dasselbe Räthsellied dem Wesen der Mythenbildung, wenn es in vier Aufgaben fragt, wer die Mädchen, die Bräute seien, die, klagend, ihrer viele zusammen gehn nach des Vaters Bestimmung, bleiche Haare und weiße Hauptbinden haben, Manchem zum Schaden geworden, selten freundlich gegen Männervolk seien, im Winde wachen müssen, auf Brandungsklippen gehn und die Bucht entlang fahren, hartes Bett haben und wenig in Meeresstille spielen;" und wenn dann in den gleichfalls stabgereimten Antworten diese Mädchen zugleich unbildlich als Wellen, Wogen, Brandungen und mythisch als Ögis Töchter, Gymis Töchter von Rân, Eldis Bräute bezeichnet werden [1]. Einige jener nichtbildlichen Wörter erscheinen anderseits wieder in Skálda unter den Eigennamen der Ögistöchter [2]. Mehrmals schickt Gest dem Räthselbilde die Frage voran: „Was ist das für ein Wunder, das ich außen sah vor Dellings Thür?" [3] Es ist schon gezeigt worden, daß

[1] Str. 37 bis 42. 47 f., insbesondre 38: „Eldis brûdir (vgl. Sæm. 59 f. Sn. 129), eitri blandnar." 40: „Gŷmir hefir ser getit dœtr râdsvidar vid Rân; bylgjur þær heita ok bârir." 42: „öldur þat eru, Œgis dœtr" u. s. w. 48: „bârur ok brekar, ok boðar giörvallir, leggjast loks âsker." Vgl. Str. 30: „Gŷmis fletjum u. s. w. Dvalins leiku u. s. w. Forniots bur." Obgleich die strophischen Auflösungen nur in einer Hdschr. der Herv. S. stehen (Fornald. S. 1. Form. XXVI. Sagabibl. 2, 568), tragen sie doch kein neueres Gepräge, als die Aufgaben.

[2] Sn. 124: „Œgis dœtra þeirra, er svâ heita: Bylgja, Bâra". Ebd. 185, vgl. 217[b], 2; die mitgenannte Blôðughadda (Bleikhadda?) gemahnt an die hadda bleika der Räthselfrage, Str. 39.

[3] „Hvat er þat undra er ek ûti sâ fyri Dellings dyrum?" Str. 9. 11. 13. 15. 59. (Vgl. Str. 12: „at Ymis dyrum." Sæm. 99, 15: „innan dyra." 124, 29: „til dômvalds dyra." 130, 76: „î herðis dyrum." Zeitschr. f. d. Alt. 2, 535 bis 37.) Der Frage: „hvat er þat undra?" entspricht Ähnliches in deutschen (auch angelsächsischen) Räthseln; Anzeig. 7, 377 (Regenbogen): „wer rat mir dise wunder?" ebd. 375, „ir maister ratent dise wunder!" MS. 2, 369[a] (Rûmelant): „wie mak daz wunderliche wunder sin genennet?" 2, 211, 187[b] (Reinmar v. Zweter): „Diz liet ist vol wunders gar u. s. w. merket wunder!" 188: „dirre wunder ich iuch unterscheide u. s. w. durch wunder ich daz wunder schribe, wand ez ist wunders gar genuok." 2, 240[b] (Marner): „Ich spür ein wunder dur diu lant." 3, 49[b], 4: „Ein wunder wonet der werlde mit u. s. w."

die letztern Worte besagen: bei Tages Anbruch (s. S. 239). Was sollen aber die Wunder, die um diese Zeit gesehen werden, andres sein, als Traumgesichte, die eben der Morgenschlaf am lebhaftesten vorspiegelt? [1] Der Räthselmann konnte seine seltsamen Gebilde füglich als geträumte ankündigen und rückte sie damit noch tiefer in das Halblicht des Wunderbaren und Ahnungsvollen. Auch ist in Lied und Sage für die Darlegung und Deutung der Träume dieselbe Form der Wechselrede gebräuchlich, in welcher Aufgabe und Lösung der Räthsel sich ausspinnt [2]; in beiden Fällen verlangen bedeutsame Bilder das erschließende Wort und die Träume sind Räthsel der Zukunft. Nicht minder ist dem Rünenwesen mit der Räthsellösung und der Traumdeutung sowohl die Form von Frage und Antwort [3], als der Ausdruck rathen („râđa“) gemeinsam [4]; als Atli seine Schwäger verrätherisch zu sich ladet, werden von den Hausfrauen der Niflunge die warnenden Rünen und die abmahnenden

[1] Eirîksmâl 1, Fagrsk. 16 (Frauers Walk. 87): „Hvat er þat drauma? (kvað Odinn) ek hugđumk fyr dag litlu“ (hugđumk zu fyr dag litlu gezogen). Sn. 97. Arn. 240: „fyrir dag rîsa“. Lex. myth. 512.

[2] Sæm. 236 f., 37 bis 43. 253 ff., 15 bis 28 (vgl. auch 93, 1 bis 3). Fornald. S. 2, 40 bis 42. 377 bis 79.

[3] Fornm. S. 6, 371: „Herra! segir Halli, ek vil segja ydr [Har. hardr.] draum minn, þêr erud draumspakir.“

[4] Räthsel Fornald. S. 1, 463: „skyldi hann bera upp gâtur þær, er konûngr gæti eigi râđit.“ 464: „þû skalt bera upp gâtu þâ, er ek kann eigi râđa (vgl. ebd. 532: „ef hann bæri upp gâtur þær, er konûngr kynni eigi or at leysa u. s. w. er hann rêđi eigi“); im Räthselliede selbst ist die Formel: „hygg þû at gâtu“ (ebd. 465 ff.), denk du dem Räthsel nach! Auch in angelsächsischen Räthseln Beides: „ræd hvät ic mæne“ Cod. Exon. 479, 18; „micel is tô hycganne“ Ettm. 296 f. Träume Sæm. 254, 23: „râd þû hvat þat væri.“ Fornald. S. 2, 377: „râđa þenna draum“ (zu râđa ebd. 1, 181. 209. 213. 372. 420. 2, 172. 3, 561); ebd. 2, 40 f. dreimal: „hvad kvad þû, þengill! þann draum vita?“ und einmal: „Hâlfr! dreymdi mik, hygđu at slîku!“ (wie im Räthselliede: „hyg þû at gâtu!)“; ebd. 2, 378: „hvat mân þetta þýđa?“ 379: „þat er þýđing þess draums.“ Rûnen Sæm. 28, 5: „rûnar muntu finna ok râđna stafi.“ 28, 7: „veiztu hvê râđa skal?“ 195, 13: „Þær [hugrûnar] of rêđ u. s. w. Hroptr.“ 234, 22: „vôru î horni hverskyns stafir ristnir ok rođnir, râđa ek ne mâttak“ (Fornald. S. 1, 207). 252, 9: „kunni hon skil rûna; innti orđstafi at eldi liosum u. s. w. vâro svâ viltar at var vant at râđa.“ 252, 12: „rêđ ek þær rûnar er reist þîn systir.“

Träume gleichmäßig errathen [1], und wie in den mitgeſchickten Ring Wolfshaare gewunden ſind, dann in den Träumen ein krimmender Bär und ein blutſprengender Aar hereinſtürmen und Wölfe heulen, ſo iſt auch den, zwar von Boten verfälſchten Schriftzeichen (orûstafir) ein entſprechender Wortinhalt unterzuſtellen, ein ſolcher etwa, wie bei Entdeckung der Wolfshaare geſagt wird: „Wölfiſch iſt unſer Weg," und hernach: „Der Wolf wird walten des Erbes der Niflunge, dunkelfarbe Bären die Herde zerreißen, wenn Gunnar nicht wiederkommt" [2]. Ausgeſprochene Gleichſtellung der Rûne mit dem Traumbild ergibt ſich angelſächſiſch bei Cädmon, wenn Daniel über das Geſicht des Königs vom rieſenhaften Baume Beſcheid geben ſoll, was dieſe Rûn verkünde [3].

Der Unterricht, den Sigrdrifa dem jungen Sigurd ertheilt, macht eine Reihe von Rûnenarten namhaft, deren einige ſchon früher beſprochen wurden: Siegrunen (sigrûnar), zur Erlangung des Sieges auf das Schwert einzugraben; Ölrunen (ölrûnar), zur Wahrung vor Frauentrug (beim Zweitrinken) auf das Trinkhorn und den Rücken der Hand zu ritzen; Bergrünen (biargrûnar) zur Bergung und Löſung der Leibesfrucht auf die flache Hand zu ritzen und über die Gelenke zu binden; Fluthrûnen (brimrûnar) zur Schiffrettung, auf Steven, Steuerblatt

[1] Die Stellen in voriger Anm. Sæm. 252, 12: „rêð ek þær rûnar" u. ſ. w. und 254, 23: „ráð þû hvat þat væri" (vom Traume).

[2] Sæm. 245, 8: „Hvat hyggr þû brûði benda þâ er hon okr baug sendi varinn vâðum heidîngja? hygg ek þat at hon vörnuð byði: hâr fann ek heidingja riðit î hrîng rauðom, ylfstr er vegr okkarr at rîða örindi." 253, 18: „Biörn hugða ek hêr inn kominn u. ſ. w. hristi svâ hramma at vit [a. ver] hrædd yrðim." Str. 20: „Örn hugða ek hêr inn fliuga u. ſ. w. dreifði hann oss öll blôði." 24: „emjuðu úlfar â [geirs] endum bâðum." 245, 11: „Úlfr mun râða arfi Niflûnga u. ſ. w. birnir blakkfiallar bîta þref (vgl. Sprachg. 29 u.) tönnum u. ſ. w. ef Gunnarr [nê] kemrat."

[3] Cädm. 4059: „bæd hine âreccan, hvät seó rûn bude," dann 4062: „hvät se beám bude," vorher aber 4046 von demſelben Geſichte: „hvät þät svefen bude"; jenes „hvät seó rûn bude" wird aber weiterhin auch von den wunderbar an die Wand geſchriebenen Worten gebraucht, 4240 f.: „(engel drihtnes) vrât þâ in vage vorda gerŷnu, basve bôcstafas u. ſ. w." 4251: „Ne mihton ârædan rûncräftige men engles ærendbêc." 4257 f.: „þät hê him bôcstafas ârâdde and âhte, hvät seó rûn bude." 4262: „drihtnes dômes." 4264: „vorda gerŷnu."

und Ruder; Zweigrûnen (limrûnar) für den Arzt und Wundarzt, auf Baumrinde und Gezweig; Gerichtsrûnen (mâlrûnar) für den Erfolg auf der Dingstätte, um sich zu winden und zu weben (Sæm. 194, 6 bis 12). Diese sechs Arten sind sämmtlich auf unmittelbar hilfreichen und nützlichen Gebrauch im werkthätigen Leben berechnet, die Rûnen sollen wirklich geritzt und umgebunden, auf stoffliche Gegenstände eingeschrieben werden. Die vorhergehenden Rûnenarten haben je eine äußere Wirkung. die Hugrûnen wirken innerlich zur Einsicht und Erkenntnis, als deren Gegenstand sich eben nur die Gebilde des Mythenkreises darbieten. Ganz anders verhält es sich mit der letzten, siebenten Art, die am ausführlichsten dargelegt wird:

Sinnrûnen (hugrûnar) sollst du kennen, wenn du denkfertiger (gedsvinnari) sein willst, als jeder andre Mann; die errieth, diese ritzte, die ersann Hroptr von dem Wasser, das geronnen war aus Heiddraupnis Schädel und aus Hoddropnis Horne; auf dem Berge stand er mit Brimis [1] Ecken, hatte den Helm auf dem Haupte; da sprach Mimis Haupt weise das erste Wort und sagte wahre Stäbe; auf dem Schilde seien sie geritzt, der vor der leuchtenden Gottheit steht, auf Arvakrs Ohre und Alvids Hufe, auf dem Rade, das sich unter Rögnis Wagen dreht, auf Sleipnis Zähnen und auf des Schlittens Bändern; auf des Bären Kralle und auf Bragis Zunge, auf des Wolfs Klauen und des Adlers Schnabel, auf blutigen Schwingen und auf der Brücke Ende, auf der Lösung Hand und der Linderung Spur; auf Glas und auf Gold und auf der Männer Schutzwehr, in Wein und Gebräu, auf der Vala Sessel, auf Gungnis Spitze und auf Granis Brust, auf der Norn Nagel und dem Schnabel der Eule; alle waren abgeschabt, die aufgeritzt waren, und waren in den heiligen Meth gerührt und gesandt auf weite Wege, die sind bei den Âsen, die bei den Âlfen, einige bei weisen Vanen, einige haben die Menschenkinder (Sæm. 195, 13 bis 19). [2]

[1] Sæm. 195, 14: „med Brîmis eggjar.“ Zwar ist brîmir (zu brimi, m. flamma, Lex. isl. 1, 109 gehörig) für Schwert überhaupt gebräuchlich (Sn. 214[b], 3 unter den sverdaheiti: „brimir“; Sæm. 163, 10: „brimis dômar“, Kämpfe; 160, 8: „â brîmis eggjar“); doch besagt eine Var. von Grîmnism. 44: „Brimir sverda“ (cætr; Munch 192[b]. Lex. myth. 37[a]), womit ein einzelnes, ohne Zweifel eben Odins Schwert bezeichnet wird.

[2] Str. 19: „Allar voro afskafnar Þær er voro âristnar, ok hverfdar vid inn helga mjöd“ u. s. w. scheint eigens auf Str. 13: „Hugrûnar skaltu kunna u. s. w. Þæi of-rêd, Þær of-reist, Þær of-hugdi Hroptr“ sich zu beziehen und den Abschnitt von den Hugrûnen abzuschließen, wogegen dann Str. 20 auf alle hergezählte Rûnenarten geht und den Abschluß für das Ganze macht.

Der erste Blick ergibt, daß man hier größten Theils mythische Dinge, überhaupt solche vor sich hat, bei denen ein wirkliches Einritzen rúnischer Zeichen nicht gemeint sein kann, und wenn gleichwohl einige derselben, wie Gold und Glas, dieß an sich zuließen, müssen auch sie im Sinne des Ganzen aufgefaßt werden. Es sind, wie der Name sagt, überall Rúnen des Gedankens, des Geistes, und das Einritzen selbst ist nur bildlich vom lebendigen Gebrauche der Rúnenzeichnung auf das geistige Gebiet der mythischen und dichterischen Anschauungen übertragen. Mythisch erzeigen sich unter den aufgezählten Gegenständen folgende: voran der Schild vor der göttlichen Sonne, sammt ihrem Gespann Arvakr und Alsvidr, Beides in Grimnismál näher beschrieben [1]; dann das Wagenrad Rögnis [2], hier wohl Odins, dessen Roſs Sleipnir unmittelbar darauf genannt wird, wie auch der sogleich folgende Schlitten in dieser Verbindung auf einen in Grimnismál kurz berührten Mythus sich zu beziehen scheint, wonach Odin Kialar geheißen ward, als er das Schlittenjoch zog [3]; bedeutsam sind Rúnen auf Bragis, des Götterskálden, Zunge, am Stuhle der Vala, wenn es die Seherin ist, die, einsam außen sitzend (Sæm. 4, 21), in großem Gesammtbilde die Geschicke der Welt entfaltet, und auf dem Nagel der schicksalbestimmenden Norn [4]; das Brückenende findet darin mythischen Bezug, daß mit demselben Worte die j. Edda den oberen Auslauf der Götterbrücke Bifröst bezeichnet [5], wo Heimdall seine Wohnstätte hat; auch der Lösung Hand

[1] Sæm. 45, 37 f.; auch dort der Ausdruck: „for skînanda godi."

[2] Über rögnir Myth. 24. Lex. myth. 402.

[3] Sæm. 46, 49: „en þâ Kialar [mik hêtu] er ek kialka drô." Lex. isl. 1, 452: „Sleða-kialki, jugum rhedæ, nonnunquam osseum, ê maxillis v. costis balænarum, Slædetræer" u. s. w.

[4] Sæm. 196, 18: „â nornar nagli;" vgl. hiezu Sn. 212: „Nornir heita þær er nauð skapa"; dann, auf die Ärunen übergetragen, Sæm. 194, 7: „merkja â nagli nauð." Vgl. noch 187, 12, 5. Bezieht die Eule in Str. 18: „â nefi uglu" sich etwa auf die Erscheinung dieſes Vogels als Zugehör des Winters, in alten Volksspielen vom Kampfe der Jahreszeiten, dergleichen eines Sæm. 34, 26 f. anklingen mag? Ritson, Anc. Songs 1, 133: „the howlat." Shakespere, Love's labour's lost, Act 5. Sc. 2: „This side is Hiems, winter u. s. w. maintain'd by the owl."

[5] Sæm. 196, 17: „â brûar spordi." Sn. 21: „Þar er enn sâ staðr er Himinbiörg heita (vgl. Sæm. 41, 13), sâ stendr â himins enda vid brûarspord, þar er Bifröst kemr til himins."

und der Linderung Spur weiſen auf perſönliche, höhere Weſen von hilfreicher Handanlegung und ſegnendem Erdenwandel, Laufn und Lîkn [1], Begriffsgeſtaltungen desſelben Halblebens, wie die zu den Göttinnen gezählten Eir, Siöfn, Lofn u. ſ. w. und die Jungfrauen in Fiölſwinnsmâl: Hlif, Blîd, Frid u. ſ. w. und wieder Eir [2]. Sinnrûnen nichtmythiſchen Gepräges ſtehen auf des Bären Kralle, des Wolfs Klauen, des Adlers Schnabel und blutigen Schwingen. Die drei hier genannten Thiere begegneten noch eben als Traumbilder, in denen der Niflunge Noth verkündet war [3], ſie ſind aber auch der dichteriſche Schmuck der Heldenlieder da, wo Kampf und Schlacht geſchildert oder beſprochen wird, und bei ſolchem Anlaß bietet namentlich das letzte Helgilied einen wichtigen Fingerzeig für gegenwärtige Unterſuchung. Der junge Völſung Helgi hat den Feind ſeines Vaters, den König Hunding, gefällt und liegt nun mit ſeinen Heerſchiffen in Brunavâg. Hier kommt, durch Luft und über Meer reitend, die Walkyrje Sigrûn zu ihm, fragt um Namen und Heimath, auf was ſie hier warten und wohin ihr Weg gehe. Helgi nennt ſich Hamal (ſo heißt ein Sohn ſeines Pflegevaters),

[1] Sæm. 196, 17: „â Lausnar lôfa ok â Lîknar spori.“ (Lex. isl. 2, 16: „lausn, f. liberatio, redemtio.“ 2, 32: „lîkn, f. clementia. 2) medicamen, Lindring“ u. ſ. w. „lîkna, parcere.“) Vgl. Sæm. 195, 9: „Biargrûnar skaltu kunna, ef þû biarga vill ok leysa kind frâ konum, â lôfa skal þær rista“ u. ſ. w. ok bidja þâ dîsir [Lausn, Lîkn?] duga.“ 194, 4: „læknishendr.“ 194, 5: „fullr er hann [bior] lioda ok lîknstafa.“ 25, 11: „nem lîknargaldr.“ Loſi und ſpor entſprechen ſich, wie die Handberührung eines günſtigen Weſens, ſo iſt auch das Eintreten in die Fußſpur eines ſolchen heilſam. (Schädliche Fußſtapfen Myth. 1060 u.)

[2] Sn. 36 f. (Arn. 114 f.): „þridja [Ásynja] er Eir, hon er læknir beztr u. ſ. w. siöunda Siöfn u. ſ. w. af hennar er elskuginn kallaðr siafni; attunda Lofn u. ſ. w. er af hennar nafni lof kallat, ok svâ þat er lofat er miök af mönnum.“ (Lex. isl. 1, 189: „eyra [l. eira], acquiescere. 2) parcere.“) Sæm. 111, 39: „Hlif u. ſ. w. Biört ok Blîð, Blîðr, Frîð, Eir“ u. ſ. w. Vgl. Myth. 1101 f.

[3] Man vgl. Sigrdr. mâl 17 (Sæm. 196): „â biarnar hrammi u. ſ. w. â ulfs klôm ok â arnar nefi, â blôdgom vængjom“ mit Atlamâl 18 (Sæm. 253 f.): „Biörn hugða ek hêr inn kominn u. ſ. w. hristi svâ hramma, at ver hrædd yrðim“ u. ſ. w. 24: „emjuðu úlfar“ u. ſ. w. 20: „Örn hugða ek hêr inn fliuga u. ſ. w. dreifði hann oss öll blôði, hugða ek af heitom at væri hamr Atla.“ Die Träume bilden den Übergang zu dem reichen Thema von den Fylgjen.

seine Heimath Hlésey, sie warten auf Fahrwind und ihr Weg gehe nach Osten. Weiter fragt Sigrûn, wo er Hild geweckt oder der Kriegsschwestern Vögel genährt habe, warum seine Brünne mit Blut besprengt sei und sie unter Helmen rohes Fleisch essen. Die Antwort ist, das sei westlich vom Meere geschehen, als er Bären gefangen in Bragalund und der Aare Geschlecht mit Spitzen gesättigt; darum sei am Meere wenig Gebratenes gespeist worden. Schlacht zeig' er damit an, erwidert Sigrûn, König Hunding sei vor Helgi auf das Feld gesunken; und als der junge Held fragt, woher sie das wissen konnte, erklärt sie, daß sie im Kampf ihm nahe gewesen; einen Schlauen nenne sie ihn, da er in Walrûnen Schlachtkunde sage, bergen woll' er sich vor ihr, aber wohl kenne sie ihn [1]. Diese Wechselrede schließt sich an einen allgemeineren Gebrauch prüfender Fragen und ausweichender Antworten bei der Begegnung Unbekannter [2], zugleich aber greift sie tief in den Bilderschatz der alten Liedersprache. Schon Sigrûns Fragen, wo Hild geweckt, die Vögel der Kriegsschwestern gefüttert worden, sind dichterische Ausdrücke für Beginn und Folge des Kampfes; Hildr ist persönliche Gestaltung des Kriegs und wird auch zu den Valkyrien gezählt [3], als deren Vögel Adler und Rabe umschrieben sind; das Füttern oder Erfreuen dieses dem Heere folgenden Geflügels, wie dasjenige des Wolfes, ist in Heldenliedern und im Skáldensange wiederkehrendes Schlachtbild [4]; auch

[1] Sæm. 159, 4 bis 11; auszuheben ist Str. 8: „vîg lŷsir þû." 10: „Þó tel ek slœgjan Sigmundar bur, er í valrûnum vîgspiöll segir." 11: „nû vill dyljaz dœglingr for mer."

[2] Z. B. Fornald. S. 2, 91 bis 93; vgl. 2, 499 f.

[3] Unter den Valkyrjen erscheint Hildr Sæm. 4, 24. 45, 36. Sn. 212ª, 3. und persönlich wie in den Worten des Helgiliedes Sæm. 160, 6: „hvar hefir þû, hilmir, Hildi vakta?" auch in Krâkumál 26, Fornald. S. 1, 309: „bröndum bitrum Hildi vekja" (vgl. auch Sæm. 146, 14: „með geiri giallanda at vekja gram Hildi"); daneben aber die halb abstracten Ausdrücke Sæm. 105, 34: „vîg nam at vekja." Fornald. S. 2, 276: „vîg vakta ek." Sæm. 261, 80: „vakðir vâ mikla, er þû vâtt brœðr mína." Heimskr. hg. Schöning B. VI, 104, 186: „vekja styr." Durch Munchs Besserung der „gunna systra" in „Gunnar systra" (90, 6. 200ª) tritt zu Hildr auch die persönliche Gunnr oder Gudr (Sæm. 4, 24. Sn. 39); zu gunna systra vgl. die engl. weird-systirs, Myth. 378.

[4] Zu Sæm. 160, 6: „eðr gögl alin gunna systra" kommt in den Helgiliedern selbst 150, 6: „sâ er varga vinr, við [die hungernden Raben] skulom

wird mit dem Essen rohen Fleisches unter Helme das harte Leben des Wikings bezeichnet [1]. Auf dieselbe Redeweise tritt Helgi ein, wenn er mit Spitzen, der Schwerter oder Speere, die Aare gesättigt und in Bragalund Bären gefangen hat. Zu dieser bildlichen Bärenjagd aber findet sich ein volksmäßig erläuterndes Seitenstück in den Geschichten der Jómsvikinge; als diese auf der norwegischen Insel Höd mit der gemachten Beute zu den Schiffen kehren, ruft ein Bauer ihnen zu: „Das ist nicht Kriegsmannsbrauch, daß ihr Kühe und Kälber zum Strande treibt; bessere Jagd wär' euch, den Bären zu fangen, der jetzt nahe zum Bärenstalle herangekommen ist." Sie sprechen sofort: „Was sagt der Mann? kannst du uns etwas vom Jarl Hakon sagen?" Und der Bauer berichtet, daß der Jarl gestern mit nicht mehr als drei Schiffen in die Hiörundsbucht eingefahren sei, worauf sie mit Zurücklassung alles Raubs zu den Schiffen eilen, ihren Gegner aber mit anderthalbhundert Fahrzeugen gerüstet finden und so in gänzlich un-

teitir." 154, 35: „sâ er opt hefir örnu sadda." 155, 43: „hrafna sedja." 155, 44: „gunni at heyja ok gladia örnu" (163, 10); sonst Sæm. 184, 17: „Huginn gladdak"; ebenso 185, 26. 190, 35.

[1] In der Prosa heißt es Sæm. 159[b]: „höfdo þar strandhögg ok âtto râtt"; im Liede 160, 6: „hvî skal und hialmom hrâtt kiöt eta?" 7: „Þvî var at legi lîtt steikt etið." Nach Örvarodds S. hat Hialmar, ein rastloser Verfolger räuberischer Wikinge, für sich und seine Fahrtgenossen Wikingsatzungen von milderer Sitte, welche streng verbieten, den Wölfen gleich rohes Fleisch zu essen oder Blut zu trinken u. a. m. Fornald. S. 2, 194: „Ek vil þau ein vîkinga lög, sagði Hialmarr, sem ek hefir âðr haft u. s. w. þat er fyrst at segja, at ek vil aldrî eta hrâtt, nê lið mitt [ebd. 2, 525: ok eigi blod drekka], Þvî þat er margra manna siðr, at vinda vöðva î klæðum, ok kalla þat soðit, en mer þikir þat þeirra siðr, er lîkari eru vörgum enn mönnum [2, 526: „en mer þikkir þat vera varga matr]." Im Helgiliede ist noch der alte, rohe Brauch vorausgesetzt. Sögu-þætter Islend. (Biörna Marcusson.) a Hoolum 1756. 4°. S. 54; þaattur af Aulkofra: Ölkofri kom til þijngs, ok aatti Munngaat at selia, kom þa til Fundar vid Vini sijna, þam sem vanir voru at kaupa Aul at hönum: Hann baþ þa Liþs, enn baud þeim Aul at selia. Enn þeir svö rudu allir aa einn Veg, at þau ein kaup hefþi þeir vid aattst, at þeim var ei vilnati; sögdu at þeir mundi ei þeim Birni beitast, at deila umm Maal hanns, vid Ofureflis Menn slijka." Heimskr. 2, 132 f. Fagrsk. 77. (Es sind 6 godar, Sagabibl. 1, 316.)

gleichem Kampfe dem Untergang verfallen [1]. Sigrûn, ſelbſt eine Kriegsjungfrau, verſteht wohl, daß Helgi durch den Bärenfang [2] in Bragalund [3] und das Sättigen der Adler mit Waffenſpitzen eine Schlacht anzeige („vîg lŷsir þû“); und ſie drückt dieß noch beſonders damit aus, daß er in Walrûnen klüglich Schlachtkunden ſage; das Wort für letztere, vîgspiöll (sermones bellici) iſt in einem andern Liede von den Feuerzeichen gebraucht, welche das Anrücken eines feindlichen Heeres verkünden [4], und entſpricht den agſ. hildespell, gûdspell, Kriegsbot-

[1] Heimskr. 1, 242. S. Olafs Tryggvas. C. 42: „Bôndinn mælti: þer farit ôhermannliga, rekit til strandar kŷr ok kâlfa, væri yðr meiri veiðr at taka biörninn, er nû er nær kominn â biarnbâsinn. Hvat segir karl, segja þeir, kanto nockot segja oss til Hâkonar Jarls? Bondi sagði: hann fôr î gær inn î Hiörundar fiörð, hafði Jarl eitt skip eða tvö, eigi vôro fleiri, enn III, ok hafði ecki till yðar spurt. Þeir Bûi taka þegar â hlaup til skipanna, ok lâta laust allt herfâng.“ (Sagabibl. 3, 81. Die Jômsvîk. S., als Probe der Fornm. Sög., C. 14. S. 36, hat dieſe verblümte Rede nicht.) Vgl. hieher þiðr. S. Unger, C. 347 (S. 301). Hylten C. 295 (S. 229 u.). Nib. 943.

[2] Lex. poet. 41ª u. 43ª ff. 57ᵇ u. Sn. Arn. 1, 384, 13: „beiddum biörnu.“ D. Wörterb. 1, 1123: „den bären fangen, ſtechen.“

[3] Für „î Bragalundi“ gibt es eine Var. „î Brâlundi“ (Sæm. 160, 2), Braga- zuſammengezogen in Brâ-, und als Ortsname ſteht „î Brâlundi“ Sæm. 149, 1. 158, doch nicht als Kampfplatz Helgis mit Hunding. Es fragt ſich aber, ob in Helgis Geſpräch mit Sigrûn braga-lundr nicht zum bildlichen Ausdruck mitgehöre und den Kriegerwald, d. i. das Heer bedeute (vgl. Sæm. 79, 41 bis 43), wie Sæm. 228, 9: „î skata lundi.“ Die gewöhnlichere Form iſt zwar „bragnar, skatnar“ (Sæm. 158, 1. Sn. 212ᵇ, 3. 195); allein es fehlen auch nicht die einfachen bragr, bragi (Myth. 215), skati (Sæm. 140, 1. 169, 3. Sn. 180ª, 2. 195. 212ᵇ u. [Arn. 482.] Fornald. S. 2, 8. Vgl. J. Grimm in der Zeitſchr. f. vergl. Sprachforſch. Heft 1, S. 81); und wenn der einzelne Mann nach Bäumen benannt werden kann, viðr, meiðr u. ſ. w., ſelbſt lundr (Sn. 158, vgl. 27 u.), ſo eignet ſich letzteres noch beſſer für eine Sammlung von Männern, das Heer.

[4] Grottasöngr 18 (Sn. 149. Munch 168, 18): „Eld sê ek brenna fyrir austan borg, vîgspiöll vaka, þat mun viti kalladr; mun herr koma hinig af bragði, ok brenna boe fyrir buðlûngi.“ (Arn. 389: „Ignem conspicor ardere ab orientali regione arcis, vigilum bellicos indices, qui ignes prænuntiativi, credo, vocantur. Aderit exercitus huc e vestigio, ædesque regias incendio delebit.“ (Sn. 188: viti, Feuer. Lex. isl. 2, 448: „viti, m. specula. 2) index v. omen.“)

ſchaft [1]; Walrûnen aber, in denen (ſ. valrûnum) dieſe Schlachtandeutungen geſagt werden, Rûnen der Wahlſtatt, des Heldenfalls, des blutigen Kampfes überhaupt, ſind eben die bildlichen und umſchreibenden Redeweiſen, von Adlern und Raben, Bären und Wölfen, dieſen walgierigen Hunden Odins [2].

Das Zuſammentreffen der Walrûnen des Helgilieds mit den auf Bärenkralle, Wolfsklauen, Schnabel und blutige Schwingen des Adlers gezeichneten Sinnrûnen der Sigrdrifa weiſen nun darauf, daß „valrûnar“ als eine Unterart der „hugrûnar“ anzuſehen ſind. Dieſer beſondere Kreis erweitert ſich aber beträchtlich, wenn man dahin den ganzen kriegeriſchen Rüſtzeug der altnordiſchen Lieder, die vielfachen Benennungen und Umſchreibungen des Kampfes, der Waffen [3], des Heeres und der einzelnen Streiter rechnet [4], und wirklich liegt in dem Worte valr das Höchſte jenes heidniſchen Heldenglaubens, die Erwählung durch die Valkyrie, Odins Dienerin, zum Tod in der Schlacht und zur Gemeinſchaft mit dem Valvater ſelbſt in ſeiner von Schwerterglanz erleuchteten Valhalle [5].

[1] Cädm. 3502: „hrêddon hildespelle (Gl. 177: „exhilarati sunt famâ pugnæ“). 2091: „gûdspell vegan.“ (Gr. 1, 3te Ausg. S. 335: „vegan movere.“) Gr. 2, 525.

[2] Sæm. 151, 13: „fara Viðris grey valgiörn um ey.“ Völuſpá, Sæm. 9, 55: „at valdýri,“ vom Wolfe Fenrir.

[3] Sinnrûnen ſind auch eingeſchnitten (Sæm. 196, 18): „á gumna heillom;“ ſind heillir (nom. heill f. salus, virorum salutes) hier etwa Schutzwaffen? wie Sn. 216[b] der Schild hlîf (tutamen), der Helm hlîfandi (hlîfa, parcere, tueri) heißt.

[4] Über altn. valr m. (strages), agſ. väl n. und die damit zuſammengeſetzten Wörter ſ. Myth. 389. Gr. 2, 479 f. Ettm. Lex. anglos. 76 ff. Bouterw. Gl. 288 f. Neben denen, die beſtimmter auf Tod, Leichen, Wahlſtatt ſich beziehen, gibt es andre von mehr allgemein kriegeriſcher Bedeutung, wie altn. Sæm. 152, 19: valstefna, gleich ebd. 151, 13: hiörstefna und 156, 49: hiörþing; Sn. 216[b]: valhrîmnir, Benennung des Helms; ebd. 214[b]: vallângr, valnir; 215[b]: valböst, des Schwertes; während Sn. 94, 9 valgaldr den Zauberſang zur Todtenerweckung bezeichnet, läßt eben valrûn die weitere Bedeutung zu. Agſ. välgâr, välsceaft, Speer, välscell, Schild, välhere, Kriegsheer, välhlemma, Kampfgetös (Ettm. 77 f.), välseax, Schwert (Bosw. 242[b]).

[5] Sn. 24: „hann [Odinn] heitir ok Valföðr, þvî at hanns óskasynir eru allir þeir er î val falla, þeim skipar hann Valhöll u. ſ. w. Vgl. Sn. 28. 39. Sæm. 42, 17.

Auch hiebei wieder zeigt sich nahe Verwandtschaft der angelsächsischen Dichtersprache mit der nordischen. Die gleiche Ausdrucksweise für Schilderungen aus dem Kampfleben, wie in den Eddaliedern, blüht noch bei den christlichen Angelsachsen, und selbst dem Namen nach stellen sich zur altn. valrûn eine agf. wälrun, zur hugrûn eine hygerûn, beide in der stabgereimten Legende von Helena [1]. Bei der Ausfahrt des Kriegsvolks stimmt der Wolf im Walde ein Heerlied (fyrdleoð) an, verhält nicht eine Walrûn (wälrûne), der Adler mit thaunassem Gefieder erhebt einen Sang auf der Spur des Feindes [2]; diese wälrûn geht gleich mit dem gesungenen fyrdleoð, das sonst als Gesang des ausziehenden Heeres selbst vorkommt [3], hier aber dem Geheul des gierigen Raubthiers edleren Namen gibt, wie auch das Helgilied von Wolfliedern („vargliodum" Sæm. 155, 40) weiß; sie bedeutet also eine Verkündigung des nahenden Wahlfalls (altn. valfall n., agf. wälfeall Beow. 3421, wälfyll m. Cädm.) und entspricht den nordischen vîgspiöll, die zwar nicht selbst Walrûnen sind, jedoch in solchen gesagt werden. Während hiernach an die agf. wälrûn sich noch die volle sinnliche Frische der alten Liedersprache knüpft, ist die hygerûn, ihrem Wortsinne folgend, zu einem Ausdruck des christlich umgewandelten Geistes geworden: Cyriacus neigt auf dem Calvarienberge sein Angesicht, verhält nicht eine Sinnrûn (hygerûne), ruft mit der Macht des Geistes zu Gott und bittet, daß ihm das Geheimnis, wo die heiligen Kreuzesnägel liegen, eröffnet werde [4]; in solchem Zusammenhang

[1] J. Grimm, Andr. u. El. XXV ff. (gemeinsame Dichtersprache); 139 f. (über hygerûn und hugrûn, wälrûn und valrûn).

[2] El. 27 ff.: „fôr folca gedryht fyrdleoð âgôl vulf on valde, wälrûne ne mâð, ûrigfeðera earn sang âhôf lâðum on lâste." Eine von Heimdals neun Müttern heißt Ulfrûn, Sæm. 118, 35. 92, 26. Graff 2, 524: Wolfrûn.

[3] Cädm. 3506: „fyrdleoð gâlan."

[4] El. 1098 ff.: „Cyriacus on Caluarie hleór onhylde, hyge rûne ne mâð (wie zuvor „wälrûne ne mâð"), gâstes mihtum tô gode cleopode" u. s. w. Ettm. 227: „mîdan (mâð u. s. w.) latere, abscondere, dissimulare." Andr. u. El. 139: „mîdan ist evitare, prætermittere, ursprünglich wohl vereri. Fela ge fore mannum mîdað þäs þe ge on môde gehycgað, Cod. Exon. 130, 10." Vgl. Graff 1, 674 f. „ni mîdan" im Sinne von nicht unterlassen. Schmeller, Gl. sax. 79: „mîthan vitare, omittere, dissimulare."

bedeutet die hygerûn eben ſein inbrünſtiges Gebet, die vâlrûn iſt noch ſchlachtkündender Wolfsgeſang, die hygerûn iſt zum Worte chriſtlicher Andacht erhoben.

Die Walrûnen in Helgis Geſpräch mit Sigrûn ſind dichteriſche Bilder, die nach Art eines Räthſels oder eines Traumes gedeutet werden müſſen, deren verhüllter Sinn im Bewuſtſein des Aufgebenden liegt und in dasjenige des Errathenden eintritt. Dieſelbe Beſchaffenheit läßt ſich für die mythiſchen Rûnen in Sigrdrifumâl ſchon darum muthmaßen, weil ſie nach Obigem mit den Walrûnen unter dem gemeinſamen Namen der Hugrûnen verbunden ſind. Jene ſkâldiſche Rûnen, von denen früher die Rede war, bergen zwar auch ihren Gegenſtand unter mythiſchen Namen und Beziehungen, aber ſie ſtreifen nur die Oberfläche des Mythus, ohne ſich mit der Bedeutung ſeiner Sinnbilder zu befaſſen; ſie ſchließen in ſich, warum man das Gold nach Idis oder Thiaſſis Mund und Rede benenne, nicht aber was mit der Goldtheilung dieſer Jötune ſelbſt gemeint ſei; ſolch tieferes Verſtändnis der Goldmythen mag in den Hugrûnen ſtecken, die auf Gold geſchnitten ſind (Sæm. 196, 18). Ebenſo werden die auf Sleipnis Zähne geſchnittenen nicht lediglich das Geheimnis enthalten, daß der Name dieſes vornehmſten Roſſes (Sæm. 46, 44) als heiti für das Pferd überhaupt gebraucht werden könne, wie Skâlda lehrt (Sn. 179). Es iſt vielmehr einleuchtend, daß, wenn die jüngere Edda vom Verbergen in Rûnen ſpricht, ſie auf den bloßen Kunſtſtil ein Wort anwende, das ehedeſſen viel bedeutſamern Inhalt hatte. Wie ſollten auch die Hugrûnen des alten Liedes ſich nur auf den ſchulgerechten Wortſchmuck beziehen, während ſie offenbar als der Gipfel aller Rûnenkunde hingeſtellt ſind und die Findung derſelben dem oberſten Gotte in ſeiner geiſtigſten Thätigkeit zugeſchrieben wird. Dieß ſoll nunmehr genauer ausgeführt werden.

Der Abſchnitt von den Hugrûnen, welcher für ſich ein kleineres Ganzes bildet [1], hebt damit an, daß, wie bei den vorhergehenden

[1] Mone, Unterſuchungen zur Geſchichte der deutſchen Heldenſage S. 114 findet dieſen ganzen Abſchnitt mit Zuſätzen überladen und entſtellt; wirklich trifft man auch hier auf mehrfache Störungen des Versbaus durch Überfüllungen oder Ausfälle, Verſchiedenheiten vom Liedertexte der Völs. S. (Fornald. S. 1, 168 ff.), in welchem namentlich alles auf Mimir Bezügliche fehlt, und andre Misſtände; die Wichtigkeit, die den Hugrûnen zugemeſſen wird, konnte

Rünenarten, angegeben wird, zu was jene dienlich seien, nemlich zur Erlangung vorzüglichen Scharfsinns; sodann wird die Herzählung der Gegenstände, denen solche Rünen angezeichnet sind, eingerahmt zwischen die Kunde von der Herkunft und diejenige von der Verbreitung derselben. Die Herkunft oder wie Odin sich ihrer bemächtigt, wird auf zweifache Weise dargestellt: erst, er habe sie errathen, geritzt und bedacht [1] von dem Wasser, das aus Heiddraupnis Schädel und aus Hoddropnis Horne geflossen; dann weiter, als er mit Schwert und Helm auf dem Berge gestanden, habe Mimis Haupt gesprochen und ihm gesagt, auf welchen Dingen die Stäbe eingeschnitten seien. Alles dieß ist aber nur mehrfacher, wahrscheinlich verschiedenen ältern Mythenliedern entnommener Ausdruck derselben Sache: Odin hat die Sinnrünen aus Mimis Weisheitsquelle geschöpft. Draupnir, dropnir, der Traufende, Tropfende [2] mit den vorgesetzten Schmuckwörtern heiđ n., Himmelshelle, Glanz, und hodd (Myth. 922), Hort, Schatz, ist eben dieser kostbare Born in persönlicher Auffassung als Brunnengeist; seine Hirnschale, aus der das rünenhaltige Wasser fließt, besagt das Nemliche, was nachher Mimis Haupt, der Quell, das Brunnhaupt (s. oben S. 206); das Horn ist sein Schöpf- und Trinkgefäß [3], denn Mimir selbst

auffordern. Weiteres über sie beizubringen, und die aufgezählten Beispiele ließen sich leicht vermehren, aber darum ist nicht alles Hinzugekommene willkürlich erdichtet, so wenig als die ganze Rünenlehre dieses Liedes aufhört, ein werthvoller Beitrag zur Kenntnis des nordischen Rünenwesens zu sein, weil sie in die Sigurdssage nur eingeschoben ist; die innere Beschaffenheit des Mitgetheilten in Vergleichung mit dem Ergebnis andrer Mythenquellen muß auch hier Maß geben.

[1] Die Folge Sæm. 195, 13: „Þær of rêđ, Þær of reist, Þær of hugđi Hroptr," worin das Rathen dem Ritzen vorangeht (sonst begreiflich umgekehrt; Sæm. 28, 7: „veiztu hvê rista skal? veiztu hvê ræđa skal?" 252, 12: „ređ ek Þær rûnar, er reist Þîn systir"), ist nur dann die angemessene, wenn die Hugrûnen an erster Stelle wirklich Geheimnisse des Geistes, zu errathende Gedankenbilder waren. Über altn. of vor dem Verbum s. Gr. 2, 912 f. vgl. 3, 253.

[2] Vgl. Sn. 66 f. (Arn. 176 f.): „Ođinn lagđi â bâlit gullrîng Þann er Draupnir heitir u. s. w. drupu af honum 8 gullrîngar iafnhöfgir." Sn. 131 f. Sæm. 84, 21. Zwergname Draupnir Sæm. 3, 15.

[3] Vgl. Sn. 17 (Arn. 68): „En undir Þeirri rôt [Yggdrasils] er til HrimÞursa horfir Þar er Mimisbrunnr, er spekđ ok mannvit er î fôlgit,

schöpft jeden Morgen Meth aus dem berühmten Brunnen. Die Verbreitung der Hugrûnen ist in der Weise geschehen, daß die angezeichneten abgeschaben und in den heiligen Meth gemischt, zu Âsen, Alfen, Vanen und Menschen ausgesandt wurden. Es fragt sich nun, was mit dem heiligen Methe gemeint sei, derjenige, welchen Mimir von Walvaters Auge schöpft, wodurch bei dem einen Mythus verblieben würde, oder der Suttûngsmeth. Letzterem wird unbedenklich der Vorzug zu geben sein, er ist überhaupt der bekanntere, im mythischen Ausdruck gangbare, und auch im Rûnatal steht der kostbare Meth, der aus Ôdrörir geschöpft ist, mit der Findung der Rûnen, sowie mit ihrer Versendung und Ausbreitung zu verschiedenen Wesenklassen, nahe zusammen[1]. Zudem sollte der Abschnitt von den Hugrûnen, nach der abgebrochenen Weise des ganzen Liedes, nicht eine folgerichtig zusammenhängende Erzählung geben; es war darum zu thun, die hohe Bedeutung dieser Rûnenart ins Licht zu stellen, zu welchem Zweck an verschiedene, die geistige Erweckung betreffende Mythen angeknüpft werden konnte; in ebengedachter Richtung begegnet sich aber Mimis Brunnen mit Kvâsis Blut und die Verwandtschaft beider Fabeln ist schon früher (S. 207 ff.) angedeutet worden.

Für das Verständnis der Hugrûnen gibt diese Rückkehr zu Mimir und zum Hauptgegenstand der Untersuchung, dem Dichtertranke, den entscheidenden Aufschluß. Ein Wissen, das aus dem Brunnen kam, in den Odin um Weisheit ein Auge versetzt hatte, von dem Haupte, mit dem er noch in der ernsten Stunde des nahenden Weltuntergangs spricht, muste des wichtigsten und tiefsinnigsten Inhalts sein. Wirklich gehören die mit Hugrûnen beritzten Gegenstände meist der Götterlehre

ok heitir sá Mimir er á brunninn; hann er fullr af vîsindum, firir Þvî at hann drekkr or brunninum af horninu Giallarhorni." Es ist zwar für die Beiziehung des Giallarhorns ein Misverständnis zu vermuthen (s. ob. S. 197 f.); da jedoch Mimir selbst von Valvaters Pfande schöpft (Sæm. 4, 22: „drekkr miöd Mimir morgin hverjan af vedi Valfödrs"), so ist ihm ein Trinkhorn überhaupt nicht abzusprechen, wie auch Odin und Saga an rauschenden Wellen täglich aus Goldgefässen trinken (Sæm. 41, 7). Eben so wenig hat man die Zeile „or horni Hoddropnis" für eine überzählige anzusehen (mit Mone a. a. O. 114 ob.), es ist vielmehr die dem galdralag eigenthümliche Verdopplung des dritten Gliedes in sinn- und lautverwandten Worten (s. ob. S. 213).

[1] Sæm. 28, 2 bis 7; vgl. 88, 2.

an, und wenn sie auch nur vereinzelt und in geringer Zahl hergenannt sind, so geschieht es eben beispielsweise zur Bezeichnung einer ganzen Art. Die schließliche Angabe, daß diese Hugrûnen, in den heiligen Meth gemischt und auf weite Wege hinausgesandt, nun theils bei den Âsen, theils bei den Alfen, theils bei weisen Vanen, theils bei den Menschen sich befinden, eröffnet einen weiten Gesichtskreis und wenn man unter den aufgezählten Wesenklassen besonders noch die Riesen vermisst, so gereichen Stellen andrer Lieder zur Ergänzung, jene aus Vafthrûdnismâl von der Jötune Rûnen und aller Götter (Sæm. 36, 42 f.), sodann die aus Rûnatal, wonach Odin unter den Âsen Rûnen schnitt, für die Alfe Dvalin, Dain für die Zwerge, Alsvidr für die Riesen, der Sprecher selbst, wie es scheint, für die Menschen (Sæm. 5 bis 7). Wenn hier, auf durchaus sinnbildlichem Boden und von verschiedenen Orten her, nicht alles vollkommen übereinstimmt und sich ineinander fügt, so ist doch das Gesammtergebnis, daß die Hugrûnen nichts Andres sind, als die Mythologie mit allen in ihr begriffenen Heimen (Sæm. 1, 2. 36, 43. 49, 8 f. Mythol. S. 755 f.); dabei fallen der Menschenwelt insbesondre die Rûnen des Heldenlieds zu, Valrûnen, die auf Bären- und Wolfsklaue, Adlerschwinge und Granis Brust geschnitten sind. Die Rûnen des Stils wurden zuvor schon (S. 272 ff.) als den Hugrûnen nicht ebenbürtig dargethan; aber auch diejenigen des Vafthrûdnisliedes, obgleich sie auf das mythische Weltganze sich erstrecken, geben doch, wie gleichfalls früher bemerkt worden (S. 259 f.) nur äußerlichen Bescheid, es ist bloße Gedächtniskunde, die nicht in Mimis Quell sich zu versenken oder mit dem heiligen Meth sich zu tränken brauchte. In diesen gemischt, sind die Hugrûnen von Poesie durchdrungen, der Götterglaube und die Weltanschauung verkünden sich in dichterischen Bildern. Der Mythus vom Dichtertranke selbst verbildlicht mit unverkennbarem Bewusstsein die zu und in der Dichtkunst wirkenden Thätigkeiten, er bezeichnet namentlich in den mit der Erwerbung des Methes verbundenen Schwierigkeiten die räthselartige Sinnbildsprache; von dem Inhalt ist dabei abgesehen, der sich in diesen Triebwerken und Formen gestalten soll; indem nun aber, sichtlich durch Odin, den Herrn Ôdröris, die Hugrûnen in den Meth geworfen werden, erfüllt sich das dichterische Schaffen mit den Bildern und inwohnenden Gedanken, die sich in der nordischen Mythologie zu einem geistigen Ganzen verbunden haben.

Wenn in der Rûne ein Bewuſtes erkannt wird, ſo iſt nicht die Meinung, als wären bei Geſtaltung der Mythen Begriff und Bild, wie Urſchrift und Überſetzung, in zwei Streifen neben einander gelaufen; in aller naturfriſchen Dichtung des Einzelnen oder des Volksgeiſtes treten der Gedanke und ſein bildlicher Ausdruck gleichzeitig und ungetrennt ins Leben und eben hierin liegt das Geheimnis, die ungelöſte Rûne der Poeſie [1]. Zeitalter, in denen der Mythus erwächſt, kennen überhaupt keine bildloſe Gedankenmittheilung und dennoch haftet in den Bildern das Gewuſte und Gewollte. Das Bewuſtſein und die Abſicht bethätigt ſich aber vornehmlich an den beiden Enden der Mythenbildung, in den einfachſten und offenſten und wieder in den verwickeltſten und dunkelſten Gebilden. Zu den erſtern gehört es aus dem Kreiſe des bisher Beſprochenen, wenn Nôtt, die Nacht, dem Dellingr, dem Dämon der Dämmerung, einen Sohn Dagr, den Tag, gebiert, wobei die eigentlichſten, begrifflichen Wörter den Sinn ausſprechen; für das Äußerſte der andern Seite kann der Dichtertrank gelten, das verſchlungene Gewebe dieſer ausführlichen Fabel konnte nur mit abſichtlichem Nachſinnen zu Stande gebracht werden und man müſte die Mitwirkung jeder freieren dichteriſchen Thätigkeit abläugnen, wenn man darin ein nach ſeinem vollen Umfange gleichzeitig entſtandenes Ganzes erkennen wollte. Weniger einſeitig ſtellt ſich die Abſichtlichkeit hervor, wenn man ſich die Entſtehung als eine allmähliche denkt [2]. Daß die Weisheit aus einer Quelle geſchöpft wird, die unter Obhut eines vielkundigen Geiſtes ſteht, daß ähnlicher Weiſe die Dichtergabe als Trunk eines koſtbaren, begeiſternden Methes erlangt wird, auch noch daß, wie man im wirklichen Leben Rûnenzeichen in das Trinkhorn warf [3], ſo

[1] Über den jungen Göthe ſchrieb ein nachmaliger Freund: „Er iſt ſehr bilderreich, und drückt ſich gewöhnlich in Gleichniſſen aus. Er pflegt auch ſelbſt zu ſagen, daß er ſich nicht anders als uneigentlich ausdrücken könne; wenn er aber älter werde, hoffe er die Gedanken ſelbſt, wie ſie wären, zu denken und zu ſagen.“ (Allg. Monatsſchrift f. Wiſſenſch. u. Literatur. Braunſchweig 1854. S. 252.)

[2] Es iſt für dieſe Annahme nicht unbedeutſam, daß der Mythus in Hâvamâl viel einfacher erſcheint, als wie er in der j. Edda erzählt iſt, und daß in der ganzen unter jenem Namen begriffenen Spruchreihe nirgends eines vaniſchen Weſens oder Einfluſſes erwähnt iſt.

[3] Vgl. Sæm. 97, 5. 234, 22 (Fornald. S. 1, 207): „í horni.“

die Sinnrûnen in den Dichtermeth gemischt werden, das sind faßliche, in Glauben und Sitte der Zeit bereit gelegene Bilder; so war der Grundgedanke des Mythus ein klar erkannter und doch zugleich dichterisch belebter, er war aber auch triebkräftig und wenn seine weitere Entwicklung vornherein noch mehr auf das Geistige der Dichtkunst, die Rûnenkunde, gerichtet war, so muste sie weiterhin, um vollständig zu erscheinen, sich auch den Formen des Liedes und den verschiedenen Bildungsstufen der Sänger zuwenden, ist aber hierin noch bei den einfachsten Grundzügen des Versbaus und der allgemeinen Unterscheidung einer volksmäßigern und einer tiefsinnigern Dichtung stehen geblieben. Die Erzählung des Mythus in der jüngern Edda ist Antwort auf die Frage, woher die Kunst, die man Skâldschaft nenne, ihren Anfang genommen habe. Der Sinn des Ganzen ist hiemit wörtlich ausgesprochen und alle die Skâlden, die daraus Redensarten schöpften, haben ihn gewust. Wie weit dieses Verständnis auch späterhin ins Einzelne gieng, läßt sich nicht ersehen; aber wie dem Grundgedanken ein Grundbild entsprach, so werden auch die Einzelbilder nicht ein Wirrsal gedankenloser Grillen gewesen sein und die Mythenforschung muß sich bemühen, sie zu deuten.

## 6. Odin und seine Jünger.

### Bragi.

Das Wirken Odins im Gebiete der Dichtkunst und der ihr verwandten Kenntnisse und Fertigkeiten erfordert schließlich einen eigenen Überblick. Odin hat den Meth der Dichtung erworben und von ihm ist derselbe denen mitgetheilt, welche dichten können; darum heißt die Skâldschaft Odins Fund und Gabe (Sn. 87. 98); im Hyndlaliede wird von ihm gesagt: „das Lied gibt er den Skâlden“ (Sæm. 112, 3: „gefr hann u. s. w. brag skâldum“) und namentlich war der alte Held und Sänger Starkad, als die Götter sein Schicksal bestimmten, von Odin begabt worden, ebenso fertig dichten als sprechen zu können [1]. Gleich-

[1] Gautreks S. C. 7 (Fornald. S. 3, 33): „Oðinn mælti: ek gef honum [Starkaði] skâldskap. at hann skal eigi seinna yrkja enn mæla.“ Saxo 6, 103: „Othinus Starkatherum u. s. w. condendorum carminum peritia illustravit.“ Vgl. Ynglinga s. C. 6.

wohl erſcheint in der Reihe der Äſen noch ein andrer, Bragi, nach dem die Dichtkunſt bragr benannt ſein ſoll und der als früheſter Liedesſchmied, in Grimnismâl als der oberſte der Skâlden bezeichnet wird [1]; auf ſeiner Zunge ſtehen Sinnrûnen (Sæm. 196, 17), ein Zeugnis für das dichteriſche Weſen dieſer Rûnenart. Bevor Odins Geiſteswege verfolgt werden, iſt es gerathen, ſein Verhältnis zu Bragi richtig zu ſtellen.

Bragi heißt Odins Sohn (Sn. 105, 10. Arn. 266; fehlt aber Sn. 211ª. Arn. 554, 10 fügt ihn bei), er wird unter die zwölf richtenden Äſen gerechnet und der tiefbartige Äſe genannt [2]; ſeine Frau iſt Idun, die Verjüngerin der alternden Götter (Sn. 30. 105. 119); übrigens iſt ihm keine in den Grund der Mythen eingreifende Wirkſamkeit zugewieſen. Bei Ögis Gaſtmahl ergreift er das Wort, um dem Aufnahme begehrenden Loki Trunk und Sitz zu verweigern; als aber Loki dennoch durch Odin zugelaſſen, von ſeinem Heilruf an die Götter den einen Äſen Bragi, der drinn auf den Bänken ſitze, ausnimmt, bietet dieſer ihm zur Sühne Roſs, Schwert und Armring, worauf Loki deſſen Kampfſcheue verhöhnt und auf Bragis Kampfdrohung fortfährt: „Tapfer biſt du auf dem Sitze, nicht wirſt du ſo thun, bankprunkender Bragi!“ bis endlich Idun vermittelt: „Bragi beſänftig' ich, den biererregten; nicht will ich, daß ihr Zornige kämpfet“ [3]. Von dem Trinkmahl, wozu Ögir vorher von den Äſen geladen war, iſt der Anlaß zu Bragis

[1] Sn. 29 (Arn. 98): „Bragi heitir einn, hann er âgætr at speki, ok mest at mâlsnild ok ordfimi; hann kann mest af skâldskap, ok af honum er bragr kallaðr skâldskapr.“ 105: „Hvernig skal kenna Braga? Svâ at kalla hann u. ſ. w. frumsmið bragar.“ (Arn. 267: „primus carminum fabricator“; zu frum- ſ. Gr. 2, 632.) Sæm. 46, 44: „Bragi [er œztr] skâlda.“

[2] Sæm. 61, 11: „nema sâ einn âss Bragi.“ 62, 19: „ið Æsir tveir [Bragi und Loki].“ Sn. 29: „Bragi heitir einn [âss]“. 79 (Arn. 208): „settust î hâseti 12 Æsir, þeir er dômendr skyldu vera, ok svâ voru nefndir: „Þôrr, Niörðr, Freyr, Týr, Heimdallr, Bragi, Viðarr, Vali, Ullr, Hœnir, Forseti [Loki]. 105: „Svâ at kalla hann [Braga] u. ſ. w. hinn siðskeggia âs: af hanns nafni er sâ kallaðr skeggbragi er mikit skegg hefir.“ 211ᵇ (Arn. 555): „Âsa heiti u. ſ. w. tel ek næst Braga.“

[3] Sæm. 60, 6 bis 18; beſonders Str. 11: „er innar sitr, Bragi, bekkjum â.“ 13: „Þû [Bragi] ert við vîg varastr ok skiarrastr við skot.“ 15: „Sniallr ertu î sessi, skalattu svâ giöra, Bragi bekkskrautuðr“ u. ſ. w. 18: „Braga ek kyrri biorreifan.“

belehrenden Tischgesprächen mit diesem Nebensitzer, den schon erwähnten Bragarädur der jüngern Edda, genommen [1].

Noch in Skáldenliedern des 10ten Jahrhunderts, welche den Empfang gefallener norwegischer Könige in Valhöll feiern, ist Bragi in Theilnahme gezogen; in Eiriksmál, auf den Tod Eiriks Blutaxt nach 935, bespricht sich Odin mit Bragi über die Herankunft dieses Heldenkönigs, vor dem es tost und kracht, als käme Baldr zurück in Odins Säle [2], und dem sofort Sigmund und Sinfiötli entgegengeschickt werden, dann, nach diesem Vorbild, in Hákonarmál, dem Gesange des Skálden Eyvind auf König Hákon den Guten, Eiriks Stiefbruder, der um 951 im Kampfe fiel: ihm entgegenzugehen werden Hermód und Bragi von Odin aufgerufen und Bragi ist es, der den feierlichen Willkomm spricht: „aller Einherjen Frieden sollst du haben, empfange du Öl bei den Ásen [3]!“ Von den Weihebechern (full n. poculum plenum), welche bei Opfern und andern Festlichkeiten getrunken wurden, kommt einer unter den beiderlei Namen bragar-full und braga-full vor; bei ihm wurden Gelübde gethan und er galt dem Andenken abgeschiedener Fürsten und Helden; nach Ynglingas. C. 40 war es vor Alters Sitte, daß der Erbe eines Königs oder Jarls erst nachdem er, aufstehend entgegen dem bragafull, ein Gelübde gethan und das Horn ausgetrunken, den Hochsitz des Vaters bestieg und damit zu vollem Erbe gelangte [4];

[1] Sn. 80 (Arn. 208): „Þar var ok áfenginn miödr, ok miök drukkit. Næsti maðr Ægi sat Bragi, ok áttust þeir við drykkju ok orðaskipti.“

[2] Frauer, die Walkyr. 87, Eiríksm. 3 bis 5 (vgl. Fagrskinna 16 f.): „Hvat þrymr þar, Bragi! u. s. w. [Bragi:] braka öll bekkþili sem muni Baldr koma aptr í Óðins sali. Heimsku mæla (kvað Óðinn) skaltu, hinn horski Bragi! þó at þú vel hvat vitir u. s. w. Sigmundr ok Sinfiötli! rísit snarliga ok gángit ígegn grami!“

[3] S. Hákonar góða C. 33 (Heimskr. 1, 164 ff. Dietr. 31), Hákonarm. 14: „Hermóðr ok Bragi, kvað Hroptatýr gángið í gögn grami, þvíat konúngr ferr, sá er kappi þyckir, til hallar hinnig.“ 16: „Einherja grið skalt þú allra hafa þigg þú at Ásom öl; iarla bægi! þú átt inni hér atta brœðr (kvað Bragi).“

[4] Heimskr. 1, 49: „Þat var siðvenja í þann tíma, þar er erfi skyldi giöra eptir konúnga eðr iarla, þá skyldi sá er gerði erfit ok til arfs skyldi leiða, sitja á skörinni fyrir hásætinu, allt þar til er inn væri borit full, þat er kallat var Bragafull; skyldi sá þá standa upp í móti Bragafulli ok streingja heit drecka af fullit síðan; síðan skyldi hann leiða í hásæti

aus mehr geſchichtlicher Zeit meldet die Saga von Hâkon dem Guten, demſelben Könige, der, obgleich ein Chriſt, in heidniſch mythiſchem Liede nach Valhöll erhoben iſt, C. 16, daß nach altem Brauche beim Opferſchmauſe zuerſt Odins Vollhorn zu Sieg und Macht für den König, hierauf Niörds und Freys zu Jahresſegen und Frieden getrunken ward, auch viele Männer darnächſt bragafull tranken, zum Gedächtnis angeſehener Blutsfreunde [1]; dieſelbe altübliche Erbfeier begiengen, nach Fagrſkinna, der Dänenkönig Sveinn und der Jarl Sigvald, Häuptling auf Jômsborg, gemeinſam nach dem Hintritt ihrer Väter, bragafull ward eingeſchenkt und bevor ſie die väterlichen Sitze beſtiegen, gelobte Sveinn, den König von England zu erſchlagen oder zu vertreiben, Sigvald ebenſo den Jarl Hâkon in Norwegen [2]. Iſt mit dem Namen dieſes feierlichen Trunkes zum Gedächtnis des eben verſtorbenen Vaters oder

Þat, sem âtti faðir hans; var hann þâ kominn til arfs alls eptir hann. Nû var svâ her gört, at þâ er Bragafull kom inn, stôð upp Ingialdr konûngr ok tôk við einu dŷrshorni miklu, streingði hann þâ heit, at hann skyldi auka rîki sit hâlfu î hverja höfut âtt, eðr deyja ella; drack af sîðan af horninu."

[1] Heimskr. 1, 143: „Enn sâ er gerði veizlôna ok höfdingi var, þâ skyldi hann signa fullit ok allan blôtmatinn; skyldi fyrst Oðins full drekka til sigurs ok rîkis konûngi sînum, enn sîðan Niarðar full ok Freys full til ârs ok friðar. Þâ var mörgom mönnum tîtt at drekka þar næst Bragafull. Menn drukko ok full frænda sinna, þeirra er göfgir höfðo verit, ok voro þat minni köllot." Vgl. Wachter 2, 40. Anm. 32.

[2] Fagrsk. 44: „Þâ er erfi vâru gör at fornum sið, þâ skyldi þat skylt at gera þau â þvi âri, er sâ hafði andazk er erfit var eptir drukkit, en sâ er gera lêt erfit, hann skyldi eigi fyrr setjask î þess sæti, er hann erfði, en menn drykki erfit. Hit fyrsta kveld er menn kvæmi til erfis, þâ skyldi skenkja upp full mörg með þeim hætti sem nû eru minni, ok eignuðu þau full hinum rîkustu frændum sînum [a. sem nû eru minni full horn hinum rîkustum frændum sînum eða öðrum gôðum vinum sînum. En sîðan u. ſ. w.] eða þôr eða öðrum guðum sînum, þâ er heidni var. En siðast skyldi uppskenkja Braga full; þâ skyldi sâ er erfit gerði strengja heit at Bragafulli, ok svâ allir þeir er at erfinu væri, ok stîga þâ î sæti þess er erfðr var, ok skyldi þâ fulkominn vera til arfs ok virðingar eptir hinn dauða, en eigi fyrr u. ſ. w. En þâ er bragafull var uppskenkt, ok âðr en Sveinn konûngr hafði uppstigit î hâsæti föður sins, þâ streugði hann heit" u. ſ. w. Von dieſen Trinkgelübden erzählen auch S. Olafs Tryggv. C. 39, Heimskr. 1, 238 f. und Jômsvîk. S. C. 13, S. 30, aber ohne des bragafull beſonders zu gedenken.

andrer Hingeschiedenen der Becher Brâgis (Braga full) gemeint [1], so gibt sich nahe, daß man dabei an das Äl in Âsgard gedacht habe, das Bragi denen, die dorthin aufsteigen, entgegenbringt; das Gelübde bezeichnet den Eintritt in dieselbe Bahn, die zu den Einherjen führt.

Überall erscheint Bragi unter den Âsen nur als Odins Hofskâlde [2] und versieht in dessen Saale den Ehrendienst als Begrüßer der Gäste mit dem Willkommtrunk oder als Gesellschafter derselben beim Trinkgelag; er ist ein Vorbild des Skâldenthums an den nordischen Höfen und es kann nicht mehr für zufällig angesehen werden, daß an der Spitze der Sängernamen dieser Klasse Bragi der Alte steht. Obgleich noch der Sagenzeit verfangen, entbehrt dieser Dichterahn doch nicht geschichtlicher Anknüpfung. Das zuverlässige Landnâmabôk [3] reiht ihn einem norwegischen Geschlecht ein, das nachmals, im dritten Gliede von Bragi, sich in Îsland ansiedelte; seine Frau ist Lopthöna, Tochter des Erpr Lûtandi, seine Tochter Âstrîdr Släkidrengr [4] und Snorris Skâldatal besagt ergänzend, daß Bragis Vater Boddi hieß und auch Erpr, der Schwiegervater, ein Skâlde war [5]. Dasselbe Geschichtbuch, sowie Stur-

[1] Für diese gewöhnliche Annahme sprechen hauptsächlich die in der zweiten Belegstelle (Heimskr. 1, 143 f.) dem bragafull vorausgehenden Oðins full, Freys full, Niarðar full (vgl. S. Hâk. gôða C. 18, Heimskr. 1, 146: „signaði Oðni u. s. w., signa full sit þôr"); dagegen besteht anderwärts bragar-full (Sæm. 146a. 146b, 32. Fornald. S. 1, 345. 417. 515) und füglich kann das Appellativum bragr m. (princeps) auf den König, Jarl, sonst angesehenen Freund, oder nach Umständen ihrer mehrere (darnach gen. sing. bragar, gen. pl. braga), bezogen werden, zu deren Gedächtnis (minni) getrunken wurde (Ŷngl. S. C. 40: „eptir konûnga eða iarla." S. Hâk. goða C. 16: „full frænða sinna, þeirra er göfgir höfðo verit, ok voro þat minni köllot. Fagrsk. 44: „eignuðu þau full hinum rikustu frændum sînnm"): von Gesängen (bragr m. poesis, carmen) ist dabei nicht die Rede. Über bragr und bragar-, Braga full Myth. 215. 53.

[2] Vgl. Sæm. 90, 16 (Munch 176, 16): „greppr Grîm[n]is"; selbst hier, in einem Mythus von Idunn, hat Bragi wenig zu verrichten.

[3] Îslands Landnâmabôk 2 P. 1 K. Sagabibl. 1, 225 nennt diese Saga: „af alle islandske Sagaer den paalideligste." 2, 454: „Sturlunga Saga C. 2." 2, 475: „Egilss. C. 19."

[4] Îslendînga Sögur 1, 55: „Môðir þeirra Armþrûðar var Âstrîðr slækidrengr, dôttir Braga skâllds ok Lopthœnu, dôttur Erps lûtanda."

[5] Skâldatal (Heimskr. nach Peringskiold 2, 479): „Bragi Gamli Bodda son" und unter den skâld beim Eystein Beli, König in Schweden: „Bragi Gamli, Erpur Lutandi."

lúngasaga und die mehr dichterische, aber auf alter Grundlage ruhende Hálfssaga, bezeugen weiter, daß Bragi unter Hiörr, König von Hördaland, sich in Norwegen befand, und geben aus der Zeit dieses Gastaufenthalts, in den Hauptzügen übereinstimmend, ein ansprechendes häusliches Bild: der König Hiörr befindet sich auf Kriegsfahrt, die Männer sind auf der Jagd, die Weiber im Nußgehölz, Niemand ist daheim in der Halle, als Bragi der Skálde, auf dem Ehrensitz, die Königin, verborgen und in Tücher gehüllt, und drei sämmtlich dreijährige Knaben, deren einer, schön aber weichlich, auf dem Hochsitz mit Golde spielt, die beiden andern, schwarz und wunderhäßlich, doch kraftvoll, vom Stroh auf dem Estrich sich erheben, den Schönen vom Sitze stoßen und ihm alles Gold nehmen, worüber er weint; da steht Bragi auf, geht zum Lager der Königin, schlägt mit dem Stab (stafr, sproti, reyrsproti) auf ihre Tücher und spricht ein Gefätz des Inhalts, daß die Zwei, Hámund und Geirmund, dem Hiörn geboren, der Dritte, Leif, aber nicht der Königin gehöre, sondern eines Knechtes Sohn sei; wirklich hat sie, auch in Abwesenheit ihres Gemahls, Zwillinge geboren, die sie ihrer Häßlichkeit halber gegen das schmucke Kind des Dienstweibs austauschte; jetzt von Stáb und Wort des Skálden getroffen, bringt sie dem heimkehrenden Vater die rechten Söhne; da ruft er: „Trag sie fort! nie sah ich solche Helhäute (Heljarskinn)“; der Beiname bleibt beiden, aber sie werden thatkräftige Männer und von ihnen stammt ein großes Geschlecht auf Island, wohin sie vor Harald Schönhaars Herrschermacht gewichen waren [1]. Die Auswanderungen freiheitliebender Norweger nach diesem Eiland begannen um 870 und so kann Bragis Besuch bei Hiör, als dessen Zwillingssöhne dreijährig waren, gegen die

[1] S. af Hálfi C. 17, Fornald. S. 2, 59 f.: „Bragi skáld kom þar at heimboði. Þat var einn dag, at karlar allir fóru á skóg, en konur á hnetskóg, ok var ekki heima manna í höllinni, nema Bragi sat í öndvegi u. s. w. Þá stóð Bragi upp, ok gekk þartil, er drottníng lá, ok drap staf ofanà klæðin, ok kvað u. s. w. fœddir eigi þú þann mög, kona!“ Landn. 2 P. 19 K. Islend. S. 1, 93 ff. Sturlúnga-Saga 1, 1 ff., darin: „Bragi skáld var heima ok sat í öndvegi ok hafði reyrsprota í hendi sèr u. s. w. heyr hvörnin kóngs sonr tekr [V. grætr] eptir einum gullhríngi u. s. w. styðr á hana reyrsprotanum“ u. s. w. Vgl. Fornald. S. 2, 167. 507. Über die Hautfarbe der Hel, der Todesgöttin, Sn. 33. Myth. 289.

Mitte des 9ten Jahrhunderts fallen [1]. Weitere Berührungen des Skálden mit geschichtlichen Namen verzeichnet Skáldatal; hier ist er zuerst unter Ragnar Lodbrók, mit diesem Könige selbst, welcher sammt seiner Gemahlin Áslaug und den Söhnen dieser Ehe zu den Skálden gezählt wird, aufgeführt, dann unter dem Schwedenkönig Eystein Beli (s. S. 157) mit Erpr Lútandi u. A., endlich noch unter Biörn auf Haug mit demselben Erp, der nach Landnámabók sein Schwäher ist [2]. Diese drei nordische Fürsten verhalten sich so zu einander: der sagenberühmte Dänenkönig Ragnar Lodbrók hat, obgleich schon mit Kráka vermählt, auf einem Gastgebot bei dem Upsalakönig Eystein Beli ein Verlöbnis mit dessen Tochter Ingibiörg geschlossen; als ihm aber nachher Kráka sich als Áslaug, Tochter Sigurds des Fafnistödters, zu erkennen gibt und dieß durch den Wurm im Auge ihres neugebornen Sohnes bewährt, holt Ragnar die schwedische Braut nicht heim und über diesem Schimpf entzweien sich die Gastfreunde; zwei Söhne Ragnars kommen bei einem Einfall in Schweden um, werden aber von ihren Brüdern Hvitserk und Biörn durch den Fall Eysteins und die Eroberung seines Reiches gerächt, welches nach des Vaters Tode, eben auf Biörn, zugenannt Eisenseite (iarnsíða), und dessen Nachkommen übergeht; von diesem Sohne Ragnars stammt im dritten Gliede Biörn auf Haug, nach seinem befestigten Wohnsitze so geheißen [3]. Unterstützt werden die Annahmen in Skáldatal über Bragis Verkehr mit den genannten Herr-

[1] Ari Frôdi im Íslendingabôk C. 1: „Ísland bygdist fyrst ur Norvegi á dögum Haralds ens Hârfagra ... í þann tíd ... er Ivar Ragnarsson Lodbrôkar lêt drepa Eadmund enn Helga Engla konûng; en þat vas 8 hundrud ok 70 [vetrum] eptir burd Krists.“ Zeuß 541. Geijer 159 ob. Sagabibl. 2, 456 ob.

[2] Skáldatal (a. a. O. 479): „Ragnar Kongr (Starkaðr inn Gamli u. s. w. gehört wohl nicht in diese Klammer); Ragnar Kongr Lodbrok var Skalld, Aslaug kona hans, ok synir þeirra. Bragi Gamli Bodda son. Eystein Beli Kongr, í Sviþioði; Bragi Gamli. Erpur Lutandi. Biörn at Haugi. Erpur Lutandi, va vig i venm, ok var ætlaður til draps, hann orti um Sor Kong at Haugi, frielsti þa haufud sitt. Bragi Gamli.“ Vgl. Halfdan. Einari, Sciagraph. histor. literar. island. Kopenhagen 1777. S. 49 ff.: „Seriem veterum poetarum ... juxta exscriptionem Thormodi Torfæi, qui veterem membranam secutus est, latina civitate donatam, adjiciendam existimo.“)

[3] Zum Vorstehenden hauptsächlich S. af Ragnari Lodbrôk ok sonum hans C. 8 bis 11. Fornald. S. 1, 254 ff.

schern in Beziehung auf Ragnar dadurch, daß ihm in der jüngern Edda ein Ehrengedicht auf diesen, im Liede selbst als Sohn Sigurd Hrings („mögr Sigurdar") bezeichneten König zugeschrieben wird, welches den Dank für die Beschenkung mit einem kostbaren Schilde ausspricht und die darauf eingezeichneten Sagenbilder besingt; nach den ebendort erhaltenen Bruchstücken des Gedichts waren darunter Darstellungen aus den Sagen vom Kampfe der Hiadninge und vom Fall der Gudrúnsöhne Sörli und Hamdir, der Blutsfreunde von Áslaug, wie ein Aufzeichner ausdrücklich anmerkt [1]; es können aber auch noch andre Stellen in

[1] Sn. 145 (Arn. 370 ff.): „Bragi hinn gamli orti um fall Sörla ok Hamdis í drápu þeirri, er hann orti um Ragnar Loðbrók" u. s. w. Folgen vier Strophen und eine Halbstrophe, deren Schluß kehrreimartig (vgl. Rasks Versl. 49 f.) besagt, daß Ragnar dem Dichter den Schild mit den Bildern geschenkt habe. Str. 1 steht auch Sn. 340, Arn. 2, 206 f. (in einem Aufsatz aus dem 14. Jahrhundert, Arn. 2, VI, IV) mit den einleitenden Worten: „Ekbasis er afgânga efnissins, þâ er skâldit reikar afvegis, sem Bragi skâld giördi, þâ er hann setti í þâ drâpu, er hann orti um Ragnar konûng, þær vîsur, er segja um fall Sörla ok Handis, sona Jônakrs konûngs ok Guðrûnar Giukadôttur, er þelr têllu fyrir mönnum Erminreks konûngs, ok er siâ vîsa ein af þeim u. s. w. und mit der späteren Bemerkung, Sn. 341, Arn. 2, 210: „Bragi lofaði frændr Áslaugar í Ragnarsdrâpu, at hans virðing sŷndist meiri en âðr var hon." Arn. 2, 211: „Bragius in encomio Ragnariano cognatos Aslögæ laudavit, ut honor ejus (Ragnaris) major quam antea existimaretur." Sn. 162 (Arn. 426, vgl. 2, 329): „Bragi skâld kvað þetta um bauginn á skildînum: Nema svâ at god ens gialla giöld baug-navar vildi meyjar hiôls inn mæri mögr Sigurðar [B. mög Sigronar] Högna. Hann kallaði skiöldinn Hildar hiôl, en bauginn nöf hiólsins" d. i. „Bragius poeta hæc cecinit de circulo clypei: Nisi ita sit, ut excellens Sigurdi filius accipere velit dignam remunerationem circuli tinnulæ rotæ Högnii virginis. Scilicet appellavit clypeum rotam Hildæ, circulum vero modiolum hujus rotæ." Ragnars Vater war Sigurd Hring. Sn. 165 (Arn. 434 f.): „Svâ er sagt í kvæðum, at Hiaðningar skulu svâ bîða ragna rökrs. Eptir þessi sögu orti Bragi skâld í Ragnars drâpu loðbrôkar" u. s. w. vier Strophen und vor der letzten eine Halbstrophe mit den schon erwähnten Kehrzeilen; diese besagen: „ræs gâfumk reiðar mâna Ragnarr u. s. w." Arn.: „dedit mihi rhedæ piraticæ lunam Ragnar u. s. w." Vgl. Sn. 160, Arn. 420: „Skildir eru kallaðir ok kenndir við herskip, sól eða tûngl . . . skipsins." S. 161: „hlŷrtûngl." Arn. 424 f.: „lunæ proræ." Gleichartig sind die Kehrzeilen in Haustlaung Sn. 112, Arn. 284. Sn. 121, Arn. 314.

gleicher Versart, die unter Bragis Namen vorkommen, namentlich jene über die Abpflügung Seelands von Schweden und mehrere über Thórs Angeln nach der Midgardsschlange bei Hymir, das auch in Húsdrápa nach einem Bilde gefeiert ist, der Ragnarsdrápa angehört haben [1]. Bragis Beziehung mit Eystein Beli beruht eben nur auf Skáldatal, während diejenige mit Biörn auf Haug durch das Verzeichnis schwedischer Könige, wie es am Schlusse der Hervörsaga in einer Handschrift lautet, bestätigt wird [2]; auch kommt eine Meldung der geschichtlichen Egilssaga in Betracht: als Egill Skalagrimsson, ein berühmter Skálde des 10ten Jahrhunderts, den Zorn Eiriks Blutaxt auf sich geladen hatte, ward ihm gerathen, zu thun wie einst sein Anverwandter Bragi, der, in den Zorn des Schwedenkönigs Biörn gefallen, zu dessen Lob über Nacht eine Drápa von zwanzig Gesätzen dichtete und dafür sein Haupt frei erhielt, welchem Beispiel Egill sofort durch Abfassung seines in die Saga eingerückten Liedes höfudlausn, Hauptlösung, folgte [3]. Die

[1] Die Str. über Gestun Sn. 17 („svá segir Bragi skáld gamli") und Yng. S. C. 5 („Bragi hinn gamli"; s. ob. S. 171), die Stellen vom Fischzug Sn. 98. 101. 102 (drei Stellen). 145 ob. 186 (Arn. 242 u. 252 u. 256. 370. 504 (gesammelt und erklärt Lex. myth. 188. 209 f.); sonst betrifft den Schild noch die Halbstrophe Sn. 162 (Arn. 426): „Vilit, Hrafnketill, heyra hve hreingróit steini þrúdar skal ek, ok þengil þiófs ilja blad leyfa" („Visne Hrafnketil, audire, quomodo laudaturus sim principem tabulamque plantarum raptoris Thrudæ, colore puro obductam"); wer ist dieser Hrafnketill? (Ähnliche Anreden an Frauen Arn. 306, 2. 312, 4.) Eben darauf können die Verse Sn. 320 u. (Arn. 2, 134) sich beziehen; zwei andre Stellen, Sn. 102 („Vel hafit" u. s. w. Arn. 256) und 122 u. (Arn. 318 u., von Thiassis Augen), handeln von Thaten Thórs, eine Sn. 130 (Arn. 338 f.) rühmt fürstliche Goldspendung beim Trinkgelage für den Gesang des Dichters und noch eine Sn. 135 ob. (Arn. 350) ist gleichfalls ein Lob freigebiger Freundlichkeit.

[2] Fornald. S. 1, 510, 3: „Biörn konúngr elldi þann stad, er at Haugi heitir; hann var kalladr Biörn at Haugi, med honum var Bragi skáld." Über diesen Biörn s. Geijer 484 f. 488.

[3] Egils-Saga C. 62, S. 418 f. (a. C. 936): „segir Arinbiörn svá u. s. w. Nú vil ek at vid takim þat rád upp attú vakir í alla nótt ok yrkir lofkvædi um Eirík konúng. þætti mer þá vel ef þat yrdi drápa tvítug. ok mættir þú kveda á morgin er vid komum fyri konúng. svá gerdi Bragi, frændi þinn, þá er hann vard fyri reidi Biarnar Svía konúngs. at hann orti drápu tvítuga um hann eina nótt. ok þá þar fyri höfud

verſchieden lautenden Quellen rücken Ragnars Thatenzeit theils hinauf ins Ende des 8ten Jahrhunderts oder doch zum Jahr 845, theils hinab zu 870 bis 880 [1]; ſelbſt dieſer ſpätere Zeitraum würde noch geſtatten, daß Bragi ſowohl bei Hiör, Hälfs Sohn, als bei Ragnar Lodbrók und dem gleichzeitigen Eyſtein Beli verweilt habe; aber für allzu langlebig müſte man den Dichter annehmen, wenn er für den Urahn und den Urenkel Ragnar und Biörn auf Haug, hier ſogar noch mit ſeinem Schwäher Erp Lûtandi, geſungen haben ſollte, weshalb denn ſtatt dieſes ſpäten Biörn, mit gutem Anſchein auf Biörn Jarnſida, den Sohn Lodbróks, gerathen wird; Egilsſaga, das älteſte Zeugnis, ſpricht einfach von Biörn und läßt die nähere Bezeichnung offen. Die Liederproben, die unter Bragis Namen gehn, erweiſen ſich wenig geeignet, feſtere Zeitbeſtimmungen für ſeine Lebensbahn zu ergeben. Sie ſind nach Form und innerem Gepräge ſehr verſchieden geartet. Zuvörderſt die in ſeinen Mund gelegte Einzelſtrophe über Hiörs Söhne im altepiſchen Fornyrdalag zählt zur zahlreichen Klaſſe der Versreden, die von den Sagaſchreibern theils aus älterer Überlieferung, theils zur Be-

sitt u. ſ. w. at yrkia lof um Eirîk konûng.“ (Ähnliches von Erp Lutandi in Skáldatal, ſ. ob. S. 283.) Der Herausgeber bemerkt hiezu: „Biörnus Sueciæ rex, cujus hic meminit Arinbiörnus, est, credo, Biörnus Jarnsîda filius Ragnari Lodbrók: neque enim is esse potest Biörnus rex de Högo, quod Skallda tal apud Wormium videtur statuere; siquidem Biörnus ille de Högo sive Suecus, sive Norvegus fuerit (res enim mihi est incerta), Haralldo pulchricomo fuit cœvus, vide Landn. b. p. 222. 224 et 25. Denique Bragii poetæ ex filia Astrida Skækidrengo abnepos fuit Arinbiörnus noster, vide Landn. b. p. 53, unde videri possit in textu reponi debere minn, pro þinn, postquam Egilli cum Bragio consanguinitatis nulla extant vestigia, quod ego quidem sciam.“ Die Wunſchformel („oskan“) am Schluſſe von höfudlausn beſagt: „Nioti banga sem Bragi auga“ u. ſ. w. Wenn aber hier, nach den Auslegern, Bragi für Odinn ſtehen ſoll, ſo wird damit doch die nach Skálda (Sn. 94. Arn. 230; vgl. 314) geſtattete Nennung des einen Äſen ſtatt des andern, ſofern ein Eigenthum oder Werk des letztern hinzukommt, ſehr weit erſtreckt; den höheren Gott nach dem geringern zu benennen, wäre undichteriſch und in der Zuſammenſetzung mancher Odinsnamen mit -týr wirkt noch ein allgemeinerer Sinn des Wortes (vgl. Myth. 175 f.). Es erſcheint daher ungezwungener, anzunehmen, daß auf irgend ein Ereignis im Leben des Skálden Bragi, nach deſſen Vorgang Egill dichten ſollte, angeſpielt ſei.

[1] Sagabibl. 2, 474 bis 76. Crit. Undersög. 160 ff. (Z. 720 bis 793). Geijer 452 ff. 489 ff. Zeuß 535 f. Munch, heroiſch. Zeitalt. 109 ff.

lebung des Vortrags an geeigneter Stelle neuverfaßt, der Erzählung eingeschoben werden, ohne darum buchstäblich dem genannten Sprecher anzugehören (vgl. 2, 457). Heimatlich aber steht jene Strophe mit der alten Stammkunde, der sie zum Wahrzeichen dient, weder in Landnámabók noch in Sturlúngasaga, sondern doch nur in der trefflichen Heldensage vom König Hálf, Hiörs Vater, und seinen Recken, deren Prosa fast nur den Rahmen zu größeren Liedern und einzelnen Gesätzen der epischen Weise bildet; und wenn auch Hálfssaga nach ihrer jetzigen Fassung erst in den Anfang des 13ten Jahrhunderts gesetzt wird (Sagabibl. 2, 456), so stammt doch ihre Grundlage und der Geist, der in ihren Liedern lebt, aus viel früherer Zeit; ja es wäre gedenkbar, daß in diesen wirklich noch Nachklänge vom Gesange des Skáldenvaters fortlauteten, der als erbetener Gast auf dem Ehrensitze der alten Hördalandskönige saß. Jedenfalls verkündet sich in der Haltung und hohen Stellung des Sängers, wie er mit hellem Auge das Geheimnis der Königin durchschaut und sie mit Auflegung des Stabes zurechtweist, noch etwas von dem ernsten und strengen Skáldenthum Starkads, eines weiterhin besonders zu besprechenden Dichters und Helden, dessen Lieder für die älteſt überlieferten galten, und nach welchem Fornyrdalag in seiner einfachsten Gestalt Starkadarlag geheißen ist.

Im Fornyrdalag sind auch zwei weitere, nach einer Meldung in Skálda, Bragi dem Alten zugehörende Strophen gedichtet: als er nemlich spät Abends durch einen Wald zu Wagen fährt, wird er von einem Zauber- oder Riesenweibe (tröllkona), das erfahren will, wer er sei, mit einem Gesätz voll dichterischer Bezeichnungen eines Trölls angeredet, was er durch ein andres mit solchen eines Skálden erwidert [1]. Diese

[1] Sn. 175 (Arn. 464 ff.): „Þetta kvað Bragi hinn gamli; þá er hann ók um skóg nokkvorn síð um kveld, þá stefjaði tröllkona á hann, ok spurði hverr þar fór: Tröll kalla mik u. s. w. elsóðar böl u. s. w. hvelsvelg himins [vgl. Sæm. 6, 32. Zeitschr. f. d. Alt. 6, 313. 315]; hvat er tröll nema þat? (Hann svarar svá:) Skáld kalla mik, skapsmið Viðurs, Gauts giafrótuð, grepp óhneppan, Yggs ölbera, óðs skapmóða, hagsmið bragar; hvat er skáld nema þat?“ Arn. 467: „Poetam me vocant, dignum Viduris fabrum, Gothi muneris inventorem, vatem haud sterilis venæ, Yggi cerevisiæ ministrum, carminis justum confectorem, poeseos dextrum artificem. Poeta quid est, si hoc non est?“ Tröll ist R. und

Wechselreden stammen wohl gleichfalls aus einer sagenhaften Erzählung, in der sie zu Einleitung eines Gespräches dienten, wie auch anderwärts bei der Begegnung mit dämonischen Wesen gewöhnlich in Versen gesprochen wird und ausforschende Fragen an die Spitze treten [1]; der einfachen Versweise unerachtet bewegt sich das Waldgespräch durchaus schon in skáldischen Kenningar [2] und den Skálden selbst kennzeichnet Bragi als Vidurs Sinnschmied, Yggs Älträger (beidemal Odins) u. s. f. [3], so daß Vers und Stil die gleichen sind, wie in den Bruchstücken von Biarkamál, in denen die Goldnamen gedrängt stehn [4]. Viel künstlicher ist die Versart, dróttkvædi, und zugleich viel überladener und verschränkter die dichterische Sprache der Ragnarsdrápa, und so bestimmt dieses Gedicht als ein an Ragnar Lodbrók gerichtetes bezeichnet wird und sich selbst für ein solches ausgibt, so kann doch ihm am wenigsten ein so früher Ursprung zugestanden werden.

Nicht als ob es an sich unstatthaft wäre, daß Lieder sehr verschiedenen Stils aus derselben Zeit und von dem gleichen Dichter herrührten [5]. Das einfache epische Fornyrdalag wurde neben den

kann auch für einen männlichen Unhold oder Riesen gebraucht werden (z. B. Egils S. S. 62. S. 406: „Maðr er hér kominn úti fyri dyrum u. s. w. mikill sem tröll“ u. s. w. Fornald. S. 2, 29: tröll = þussinn) und in den Versen selbst sind (mit Ausnahme des N. böl) sämmtliche kenningar des Trölls Masc.; auch die zu „hvelsvelg himins“ bezügliche Stelle der Völuspá (Sæm. 6, 33. Sn. 13. Arn. 60) ergibt ein männliches Ungethüm. Vgl. Myth. 493. 956. 993.

[1] Z. B. Fornald. S. 2, 125: „Hvat er þat býsna.“ 2, 127: „Hvat er þat flagða.“ (Vgl. Sæm. 106, 2 f.: „Hvat er þat flagða.“ 48, 2: „Hvat er er þat fíra.“ 48, 5: „Hvat er þat rekka?“)

[2] Die beiden Str. (Sn. 174. Arn. 464 f.) stehen zwar als Beleg für die „úkend heiti skáldskapar,“ hierunter sind aber nur die in jenen vorkommenden einfachen Wörter ódr und bragr verstanden.

[3] S. 287, Anm. Zu skapsmið Vidurs vgl. Sæm. 46, 5. Munch 32, 49. Sn. 24[5]. 100 ob.: „Vidursfeng.“

[4] Sn. 154. Arn. 400 f., s. ob. S. 229 f. Einfach nehmen sich immerhin diese „gullsheiti“ hier noch aus im Vergleich mit dem Gebrauche derselben in den Kunstgesängen, wovon Skálda im nemlichen Abschnitt zahlreiche Beispiele gibt. Wenn nach Sagabibl. 2, 358 Bragi der Alte Biarkamál gedichtet haben soll, so kann damit doch nur gemeint sein, daß dieses Lied, wie früher, ebd. 124, angenommen ist, mindestens zu Anfang des 9ten Jahrhunderts, also ungefähr zu Bragis Zeit (vgl. ebd. 2, 475) verfaßt sei.

[5] Vgl. oben S. 211.

gekünstelteſten Versmaßen fortgeübt; in denſelben iſt das ſchmuckloſe Eirîksmâl geſungen, während Egils Höfudlausn, dem nemlichen König bei ſeinem Leben gewidmet, kunſtmäßig im vollen Gebrauche des Auslautreimes (rûnhendr) einherſchreitet, und ſchon eher dichtete Thiodôlf von Hvin gleich fertig ebenſo wohl im Fornyrdalag und, wie andre Skâlden Harald Schönhaars, im Dróttkvædi. Für das Alter der Ragnarsdrâpa kommen vielmehr, was ihre Form betrifft, zwei Umſtände in Erwägung: einmal beſtehen die früheſten glaubhaften Zeugniſſe vom Gebrauch des Dróttkvædi darin, daß in dieſer Weiſe verfaßte Liederſtücke und einzelne Geſätze von benannten Skâlden Haralds (863 bis 936), Thorbiörn Hornkloſi und eben Thiodôlf von Hvin, zuverläſſigen Geſchichtſagen einverleibt ſind [1]; über die zweite Hälfte des 10ten Jahrhunderts hinauf, in die muthmaßlichen Zeiten Ragnar Lodbróks und Bragis des Alten erſtreckt ſich keine ſolche Beglaubigung [2]; ſodann tragen die beurkundeten Erzeugniſſe der norwegiſchen Skâlden aus Haralds Tagen deutliche Spur des Übergangs, indem ſie einerſeits im Fornyrdalag nicht völlig mehr die altepiſche Einfachheit, anderſeits im Dróttkvædi noch weit nicht die geſteigerte Künſtlichkeit walten laſſen, wie ſie fortan in dieſem überhandnimmt, wogegen Ragnarsdrâpa hierin hinter Gedichten gleicher Versart und verwandten Inhalts vom Ende des 10ten Jahrhunderts, Thórsdrâpa und Húsdrâpa, um nichts zurückſteht [3]. Das Ragnarslied iſt nicht das einzige, das ſich in dieſes

[1] Von Hornkloſi Fagrsk. 9. Heimskr. 1, 83 („î Glymdrâpu“). 84. 86. 93. 99; von Thiodôlf Heimskr. 1, 105. 116; von Frauen Heimskr. 1, 101. 119 („Jorunn skaldmær, nokkur erendi î sendibit?“). Vgl. Ölver hnûfa Sn. 101. (Haralds Regierungsjahre, 863 bis 936, Thorlac. antiquitat. bor. spec. sext. S. IV, zu Hauſtlöng, Dietr. XXIX.) Merkwürdige Stelle über Haralds Skâlden und die Beziehung ihrer Lieder zur Geſchichte im Form. der Heimskr. 1, 2.

[2] Zwar gibt Snorri in Yngl. S. C. 5 die Str. über Geſion, eben wie in Gylfaginning, unter dem Namen Bragis des Alten; es läßt ſich aber die bloße Beiſetzung eines überlieferten Namens nicht vergleichen mit der beſtimmten Angabe über Thiodôlf von Hvin als Dichter des Ynglingatal (im Fornyrdalag) in Snorris Vorrede zu ſeinem Geſchichtwerk (Heimskr. 1, 1) und am Schluſſe der Yngl. S. (ebd. 1, 64. Vgl. Fornald. S. 2, 106).

[3] Ein Lied, das Fagrsk. 8 f. dem Thiodolf, Heimskr. 1, 95 f. dem Hornkloſi zuſchreibt, nennt die Schilde „Svafnis salnæfrar,“ Odins Saalbalkenköpfe, weil Walhöll mit aufgehängten Schilden geſchmückt iſt, in Ragnarsdrâpa Sn. 165 b

Königs Zeit hinaufdichtet; ein bekannteres, Lodbrôkarkvida oder Krâkumâl, iſt dem ſterbenden Helden ſelbſt in den Mund gelegt [1]; letztere Aufſchrift ſcheint wenigſtens das wahren zu ſollen, daß Âslaug-Kråka es auf den Tod ihres Gemahls habe dichten laſſen, etwa wie die Königin Gunnhild das auf Eiriks Fall [2], und doch weiſt die Kritik dem Todesſange, der viel weniger ſchwierigen Stils iſt, als das Schildlied, frühеſtens das 10te Jahrhundert an [3]. Ragnarsdrâpa kann zu den Dichtwerken gezählt werden, in denen der Drang ſich bethätigte, Geſtalten und Ereigniſſe der Götter- und Heldenſage, die in alter ſchlichter Form überliefert waren, mit dem Schmucke der neuerrungenen ſkâldiſchen Meiſterſchaft zu bekleiden [4]. Arbeiten dieſer Art, von denen größere Überreſte vorliegen, ſind, neben Ragnarsdrâpa, Hauſtlöng unter dem Namen Thiodôlfs von Hvin [5] und die zwei ſchon genannten, deren

(Arn. 438) heißt der beſungene Schild „Svolnis salpenníngr," Odins Saalpfenning, verglichen mit einer glänzenden Münze (Lex. isl. 2, 170: „peníngr, m. pecus, pecora. 2) æs, nummus); wenn nun gleich der ahd. phantinc, pfentinc, pfennine (denarius) ſchon im 8ten Jahrhundert auftaucht (Graff 3, 342 f. Schmeller, b. W. 1, 316 f.), ſo müſte er doch in einem altnordiſchen Skâldenliede aus Ragnars Zeit befremden. Für die „gullpeníngа" und „silfrpeníngа" der Yngl. S. C. 52 (Heimskr. 1, 60) geben Fornald. S. 2, 104 einfach: „gull," „silfr." Den „eyrpenníngum," Yngl. S. C. 13 (Heimskr. 1, 16) iſt auch gerade kein hohes Alter beizumeſſen. [Sæm. 65, 40 (Œgisdr.): „penníng."]

[1] Fornald. S. 1, 300 ff. „Kråkumâl," Schluß: „gladr skal ek öl með Âsum í öndvegi drekka; lífs eru lidnar stundir, læjandi skal ek deyja" (vgl. ebd. 282. Saxo 9, 176).

[2] S. ob. S. 279. Fagrsk. 16: „Eptir fall Eiríks lêt Gunnhildr yrkja kvædi um hann, svâ sem Odinn fagnadi hânum í Valhöll, ok hefr svâ" u. ſ. w.

[3] Sagabibl. 2, 479 f. (11tes oder 12tes Jahrh.); Köppen, Literar. Einleitung 86 (10tes, ſpäteſtens 12tes Jahrh.); Dietrich XXXII (11tes Jahrh.).

[4] Dieſen Unterſchied und Umſchwung gibt Skálda genau an (Sn. 165. Arn. 434 f.): „Svâ er sagt í kvædum, at Hiadningar skulu svâ bida ragna rökurs. Eptir þessi sögu orti Bragi skáld í Ragnars drâpu lodbrókar."

[5] Thiodôlfs beſſer bezeugte Stücke, nicht bloß die in leichteren Weiſen, ſondern ſelbſt die Strophen im Dróttkvædi, zeigen weit nicht den verſchobenen Satzbau des Hauſtlöng und es ſpricht dieß für den erhobenen Zweifel, ob letzteres Lied ihn zum Verfaſſer habe (Dietr. XXVIII: „wenn Hauſtlöng von ihm iſt"; vgl. Zeitſchr. f. d. Alt. 9, 178 u.); der darin gefeierte Name des

Dichter gegen Ende des 10ten Jahrhunderts blühten [Dietr. XXIII]: Thórsdrápa von Eilif Gudrúns Sohn und Húsdrápa von Ulf Uggis Sohn. Diese skáldische Sagenbearbeitung gieng zusammen mit der Entwicklung verschiedener Arten bildender Kunst, deren vermuthlich sehr unvollkommene Darstellungen durch die begleitenden Lieder dichterisch ergänzt und erleuchtet wurden. Húsdrápa galt den mythischen Bildwerken, womit das neuerbaute Haus eines reichen Isländers geschmückt war (Thór 143, oben S. 82), eine Stegreifstrophe im Dróttkvædi des Skálden Thormódr (anderwärts Thorfidr) einem Umhangbilde bei Ólaf dem Heiligen, wie Sigurd den Lindwurm schlägt [1]; besonders aber waren Schildbilder aus der Sagenwelt, wie in Ragnarsdrápa, so auch in Haustlóng und einer Drápa des schongedachten Isländers Egill besungen, von welcher nur die gleichfalls im Dróttkvædi verfaßte Eingangsstrophe noch übrig ist [2]. Schon gänzlich sagenhafte Helden führen Schilde, darauf ihre Thaten abgebildet sind [3], in der Blüthezeit der

Beschenkers, Thórleifr, mag irrig auf einen angesehenen Mann aus Haralds frühester Lebenszeit, Þórleifr enn spaki (Heimskr. 1, 72; vgl. 103. 138) bezogen und hiernach das Gedicht dem namhaftesten Skálden jenes Zeitraums angeeignet worden sein; Skáldatal (S. 486) nennt wirklich zu „Þorleifur Spaki“ als Skálden: „Thiodolfr or Hvini.“

[1] Olafs S. hins helga. Christ. 1849, S. 48 (vgl. 93): „Fra Þui er oc sact at Olafr konongr sat i hasæte sinu æinnhværn dag. oc Þormoðr sat a stole firir hanum. Þa mællte konongrenn at hann skilldi yrkja um Þat er skrivat var a tialldeno iamgiægnt harlum. Skalldet læit til en Þar var a markat hvar er Sigurdr va ormenn. Oc quað Þa visu Þessa“ u. s. w. (Sagabibl. 2, 386.)

[2] Egils S. C. 81, S. 699 ff. (A. C. 962).

[3] Der sterbende Hildiger bei Saxo 7, 136: „Ad caput affixus clypeus mihi sveticus astat, quem specular vernans varii cælaminis ornat et miris laqueata modis tabulata coronant; illic confectos proceres pugilesque subactos, bella quoque et nostræ facinus spectabile dextræ multicolor pictura notat, medioxima nati illita conspicuo species cælamine constat, cui manus hæc cursum metæ vitalis ademit.“ Vgl. Fornald. S. 2, 485. Auch Amleth, Saxo 4, 56: „In scuto quoque, quod sibi parari jusserat, omnem operum suorum contextum, ab ineuntis ætatis primordiis auspicatus, exquisitis picturæ notis adumbrandum curavit. Quo gestamine perinde ac virtutum suarum teste usus, claritatis incrementa contraxit.“ (Lex. myth. 612 bis 14.) Hugrúnen (Mythen) waren dem Sonnenschild eingegraben, Sæm. 195, 15. Vgl. 196, 18: „á gumna heillum.“

Hofskálden aber war der sagengeschmückte Schild das rechte Ehrengeschenk an den Sänger, der mit der kostbaren Gabe die Pflicht übernahm, für ihre Verherrlichung zu sorgen; als Einar Skálaglam für sein Loblied auf Hákon Jarl einen solchen Schild empfangen hatte, nahm er diesen mit sich nach Island und hängte ihn dort im Hause des abwesenden Egils auf, der bei seiner Heimkunft über die errathene Absicht, daß er nun den Schild besingen solle, zuerst heftig erzürnt war, bald aber doch sich gedrungen fand, eine Drápa auf denselben zu dichten[1]. Das gefeierte Kleinod, vielleicht nach schon daran haftender Sage, von einem älteren, berühmten Besitzer, wie Thorleif Spaki, noch mehr Ragnar Lodbrók, herzuleiten und dann auch einen namhaften Skálden desselben, Thiodólf, Bragi, als Empfänger sprechen zu lassen, gereichte mit zur dichterischen Ausstattung des Schildlieds.

Bragi der Alte ist hiernach zugleich geschichtlich beurkundet und doch mehrfach in Sage und Dichtung verwoben, ja er berührt sich mit dem gleichnamigen Skálden der Götterwelt und es erwächst die Frage, wie dieses Verhältnis aufzufassen sei. Von ihrem Ásen Bragi sagt die

[1] Egils S. a. a. O.: „Jarlinn, vildi eigi at Einar færi á brott. ok hliddi þá qvædinu. ok sidan gaf han Einari skiölld. ok var hann en mesta gersemi. han var skrifadr forn-sögum [a. allr sögum; vgl. von Ragnars Schilde Sn. 145. Arn. 374: „fiöld sagna"]. enn allt milli scriptann voru lagdar ifir speingur af gulli ok settr steinum. Einar for til Islands u. s. w. þá geck han til rúms Egils ok festi þar upp skiölldinn þann enn dýra ok sagdi heima-mönnum at han gaf Agli skiölldinn. Sídan reid Einar í brott. enn þann sama dag kom Egil heim. enn er han kom inn til rúms sins, þá sá han skiölldinn, ok spurdi hverr gersemi þá ætti. honum var sagt, at Einar Skálaglam hefdi þar komit. ok han hafdi gefit honum skiölldinn. þá mælti Egil. gefi han allra manna armastr. ætlar han at ek skyla þar vaka ifir ok yrkia um skiöld hans [a. hann ok skiöld hans]. nu taki hest minn. skal ek rida eptir honum ok drepa hann. honum var sagt at Einar hafdi ridid snemma um morguninn. mun han nú kominn vestr til Dala. Sídan orti Egil drápu [a. um skialdar giöfina] ok er þetta upphaf at u. s. w." Folgt die erste Str. in dróttkvædi, die jedoch den Inhalt der dargestellten Sagen noch nicht andeutet. Die Stelle Sn. 160: „á fornum skiöldum var títt at skrifa rönd, þá er baugr var kalladr ok er vid þann baug skildir kenndir" (Arn. 421: „antiquitus mos fuit, ut in clypeis orbis pingeretur, circulus dictus, a quo circulo clypei denominantur") spricht nur von einem durch Zeichnung abgegrenzten, nicht von einem mit Bildern gezierten Schildrande.

jüngere Edda, er sei im höchsten Grade der Dichtkunst mächtig und nach ihm sei diese bragr genannt, auch werde nach seinem Namen bragr der Männer oder Frauen geheißen, wer andre jenes oder dieses Geschlechts an Redefertigkeit übertreffe [1]. Dieß würde nahe geben, auch den geschichtlichen Dichternamen Bragi für einen dem göttlichen abgeborgten Ehrentitel anzusehen oder beide gleichmäßig als im Wortsinne begründete Benennungen eines vortrefflichen Skálden zu verstehen. Ein viel späterer Sänger desselben Namens, Bragi, Halls Sohn, den Skáldatal unter Sverrir und dessen Sohn Hákon, norwegischen Königen vom Ende des 12ten und im Verfolge des 13ten Jahrhunderts, verzeichnet [2], wäre dann, obgleich sonst wenig kundbar, entweder gleichfalls dem Sängergott oder zunächst dem älteren Skálden nachbenannt. Herkömmlich war es aber keineswegs, außerhalb des dichterischen Kunststils [3], den Namen einer Gottheit für den gewöhnlichen Gebrauch auf Menschen zu übertragen; eine solche Gemeinschaft konnte sich nur dann geziemen, wenn der Göttername einen noch gewußten allgemeineren Sinn hatte [4], also im gegebenen Falle Bragi wirklich den eines Dichters, obwohl auch dann nicht der Hauptname, sondern ein nachgesetzter Beiname daraus geworden wäre. Allein eben die Wortbedeutung stimmt hier, genauer erwogen, nicht mit den Annahmen der jüngern Edda überein.

[1] Sn. 29 f. (Arn. 98): „Bragi heitir einn, hann er ágætr at speki, ok mest at málsnild ok ordfimi; hann kann mest af skáldskap, ok af honum er bragr kalladr skáldskapr, ok af hans nafni er sá kalladr bragr karla eda kvenna, er ordsnild hefir framarr en adrir, kona eda karimadr". „Unus Asarum Bragius vocatur, is sapientia excellit, in primis eloquentia et dicendi facultate; artis poeticæ peritissimus est, et ex eo poesis „bragr" appellatur; de ejus quoque nomine is dicitur „bragr virorum aut feminarum," qui alios facundia antecellit, sive femina, sive vir sit".

[2] Skáldatal a. a. O. 482: „Sverri Kongr: Bragi Skalld. Hakon Kongr Sverris son: Bragi Hallsson." Vgl. Halfd. Einar. Sciagraph. 54.

[3] Sn. 127. Oder auch hier nur als kend heiti (vgl. Sn. 175), wie Sn. 96 und 212: „mann-Baldr". Heimskr. 1, 150: „baldri". Sæm. 266, 8: „geir-Niördr" (Myth. 198, mit Freyr 192 f.). Heimskr. 1, 133: „foldar Freyr". 149: „Niördr landa, nadda."

[4] So in den ahd. Mannsnamen Wuotan (Graff 1, 767. Myth. 120), Donar (Graff 5, 150. Myth. 170) u. s. w., dem goth. Fráuja (Myth. 192); vgl. Fornald. S. 1, 303: „Freyrr konúngr í Flæmingja veldi" (ebd. 3, 237, 1).

Zwar eröffnet bragr auch die Reihe einfacher „heiti“ der Dichtkunst, die in Skálda aufgezählt und belegt sind; da jedoch die ihm nachfolgenden Ruhm, Schall, Kundbarkeit, Lob und Preis bedeuten [1], so läßt sich für bragr, das leitende Wort, eine Färbung desselben Begriffs zum Voraus vermuthen, ja sie ist im skáldischen Gebrauche aufweisbar, und sie bezeichnen alle nicht zunächst die Skáldschaft überhaupt, sondern ihre Richtung auf den Ruhm der Besungenen oder auch in manchen Liederstellen, das einzelne Lob- und Ehrengedicht [2]. Dem angenommenen Wortsinn sagen zu: „bragar-full“ (s. S. 277 ff.), Becher des Ehrengedächtnisses, dann Thórs Bezeichnung „Âsa-bragr“ (Sæm. 85, 34. Sn. 211 a), Ruhm der Æsen, und die vorgedachten „bragr karla“, „bragr kvenna“, Preis der Männer, Krone der Frauen, nicht eben nur die beredtesten [3]. Unmittelbar persönlich gilt die schwache

[1] Sn. 175 (Arn. 464): „Hver eru ûkend heiti („appellationes simplices“) skáldskaparins? Hann heitir bragr ok hrôðr, ôðr, mærðr, lof, leyfð.“ Biörn 1, 395: „hrôðr, m. encomium, laus. 2) poema.“ 2, 97: „mærð, f. (?) laus. 2) poesis.“ 2, 39: „lof, n. laus.“ 2, 25: „at leyfa, laudare.“ Zu ôðr s. ob. S. 190. Eine andre Bedeutung von bragr: Sitte, Geberde (Biörn 1, 102: „bragr, m. mos, gestus;“ hiezu 1, 101: „at braga eftir einum, imitari aliqvem, referre aliqvem gestu“) vermittelt sich mit dem Begriff des Lobes, der Ehre, durch das Anständige, Ziemliche (decus, decorum).

[2] Sn. 191 (Arn. 520): „Jöfurr heyri upphaf, ofrast mun konûngs lof, hâttu nemi hann rêtt hrôðr[s] míns [B. síns], bragar síns [B. míns].“ („Princeps initium carminis de se facti audiat. Carmen laudatorium in regem incipietur. Ille attente modos advertat encomii mei.“) Heimskr. 1, 119: „bragr.“

[3] Sæm. 218, 15: „hon er bragr kvenna“ von Brynhild ohne allen Bezug auf Redegabe. Myth. 215: „bragr karla = vir facundus, præstans u. s. w. âsa bragr (deorum princeps) = Þórr u. s. w. bragr qvenna u. s. w. femina præstantissima;“ hauptsächlich Gr. 4, 724: „aller ritter, aller wîbe bluome, aller wîbe ein krône.“ 725: „allerô mannô êra.“ 963: „aller riter êre.“ Bragr ist nirgends entschieden als Personennamen gebraucht (über bragafull s. ob.) und es fragt sich, ob überhaupt der Doppelgebrauch starker und schwacher Form für männliche Eigennamen (Lex. poet. 72 b und hiezu: Mima meiðr) außerhalb der Poesie üblich sei. Vgl. Fornm. S. 3, 103: „Hèr liggr skáld Þat er skálda skörûngr var mestr at flestu [B. af flestum“] u. s. w.; auch karla, kvenna sk.? Fornm. S. 3, 90: „Þórkild het kona hans [Ásgeirs]; hûn var vitr kona ok vinsæl ok skörûngr mikill.“ Fornald. S. 1, 176: „Þâ hefir sèt Brynhildi Buðladôttur, er mestr skörûngr er.“

Form bragi, die zum Eigennamen geworden ist. Der Übergang zu letzterem zeigt sich unter den vielen zu Söhnen Hálfdans des Alten gestempelten Eigenschaftsnamen in den beiden Brüdern Bragi und Lofdi [1], deren jedem eine mit der Mehrzahl desselben Wortes benannte Gefolgschaft, „bragnar, lofðar," zugeschrieben wird [2]; damit erhält man für den einen Bragi oder Lofdi deren je eine Schaar, und zwar nicht von Skálden, sondern von Kriegsleuten (zu deutsch: „von helden lobebären"), es werden auch diese ehrende Namen für Männer überhaupt, als „manna-heiti," dichterisch verwendet [3], und daß es Appellative sind,

[1] Entsprechend den synonymen bragr, lof, leyfð; vgl. Sn. 176 (Arn. 468): „fram tel ek leyfð fyrir lofða liosri" u. s. w. („Laudem virorum coram candidâ [muliere] recito.") Heimskr. 2, 48 f.: „brag u. s. w. lofi skalda u. s. w. hrôðurs u. s. w. at bragarlaunum u. s. w. leyfð."

[2] Sn. 192 (Arn. 520 f.): „Enn âttu þau Hálfdan aðra nîu sonu, er svâ heita: u. s. w. setti Bragi, er Bragnîngar eru frâ komnir, þat er ætt Hálfdanar ens milda u. s. w. âttundi er Lofði, hann var herkonûngr mikill, honum fulgði þat lið, er Lofðar voru kalladir, hans ættmen voru kalladir Lofðûngar; þaðan er kominn Eylimi, môðurfaðir Sigurðar Fáfnisbana." Sn. 194 (Arn. 526): „Lofða konûngi fylgði þat lið er Lofðar heita." Sn. 195 (Arn. 528): „Lofðar heita ok menn î skáldskap, sem fyrr er ritað u. s. w. Bragnar hêtu þeir, er fylgðu Braga konûngi enum gamla." Fornald. S. 2, 9 ff., besonders: „Hildir, Sigarr ok Lofði voru allir herkonûngar u. s. w. Dagr, Skelfir ok Bragi sâtu at löndum" u. s. w. Bragi gamli var konûngr â Valdresi u. s. w. Þessi ætt Haralds [hins hârfagra] heita Bragnîngar u. s. w. Lofði var konûngr mikill; þat herlið, er honum fylgði, eru Lofðar kalladir; hann herjaði â Reiðgotaland, ok varð þar konûngr; hans synir voru u. s. w. Þessir ættmenn Haralds eru kalladir Lofðûngar." Das Hyndlalied (Sæm. 115, 16) nennt zwar als von Hálfdan fyrri (= gamli) abstammende Geschlechter nur Skilfingar, Ödlingar, Ynglingar (115, 11 noch: „hvat er Ylfinga?"); da aber ausdrücklich seine achtzehn Söhne (115, 15 f.: „âttiân sonu; þaðan" u. s. w.) als Geschlechtstifter angezeigt werden, so ist immerhin auch für die nicht genannten Bragi und Lofði, Bragnîngar und Lofðûngar Raum gelassen. Dieß zu Munch 2, 4 ff.

[3] Sn. 212 b (Arn. 558 f.): „Mâl er at segja manna heiti u. s. w. bragnar u. s. w. lofðar. Sæm. 114, 3.: „brögnum". Fornald. S. 1, 350: „fyri bragna." 2, 138: „bragnar". Sn. 176: „fyrir lofða" (vgl. Anm. 1). Yngl. S. C. 47 (Heimskr. 1, 57): „lofða kyns." Heimskr. 2, 15 und 338: „bragna konr." Sæm. 158, 1.: „bragnar". Mit Bragi, Bragnar gleichbeschaffen sind Skati, Skatnar; zu diesen vgl. J. Grimm in der Zeitschr. f. vgl. Sprachforsch. 1, 81; über die Form des Nom. und Gen. Pl. -nar, -na Gr. 1 (2), 661. (ebd. 597. 817. 820 f. Sprachg. 939 ff. 953). Heimskr. 1, 14.: „skatna vinr."

iſt ſo wenig zweifelhaft, als bei andern derſelben und einer älteren, poetiſche Würdenamen für König oder Jarl begreifenden Schicht von je neun gleichzeitig gebornen Hálfdansſöhnen[1]. An Bragi und Lofdi ſchließen ſich aber nicht bloß die anſehnlichen Gefolge, Bragnar und Lofdar, ſondern auch große Nachkommenſchaften, Bragningar und Lofdúngar[2], und wie es mit andern berühmten Geſchlechtern üblich war, ſind bragníngr und lofdúngr gleichfalls gangbare Würdenamen und Bezeichnungen wehrhafter Männer überhaupt in der nordiſchen Dichtkunſt geworden[3], zugleich nehmen beide Stammreihen ihren Zug in die Geſchichte und zwar, wie auch meiſt die übrigen, auf Harald Schönhaar, dem von Vaterſeite die Bragninge, von mütterlicher die Lofdünge zu Ahnen gegeben werden; insbeſondre wird dem Geſchlecht ſeines Urgroßvaters, Hálfdans des Milden, deſſen Mutter Hild im vierten Gliede von Bragi dem Alten ſtammen ſoll, der Name Bragníngе zugetheilt[4]. Mit dieſer auf Skálda und der Saga vom Anbau Norwegens beruhenden Stammtafel ſtimmt die von Harald aufſteigende Namenreihe

1 Über die erſten Neun, Thengill, Räſir, Gramr, Gylfi, Gilmir, Jöfurr, Tiggi, Skyli oder Skuli, Harri oder Herra Sn. 191 (Arn. 518): „Þessir nú brœdr urdu svá ágætir í hernadi, at í öllum frœdum sídan eru nöfn Þeirra haldin fyrir tignarnöfn, svá sem konúngs nafn eda nafn iarla.“ Ein appellativer Würdename iſt auch breogo, brëgo in den angelſ. Gedichten, „obgleich Formen und Vokalverhältniſſe nicht genau [mit Bragi] zutreffen“, Myth. 215. Andr. und El. 97. Gr. 1 (3), 348 ff. 1 (2), 640 u. 2, 450. 602. Ettmüllers Lex. 319. Bouterweks Gl. 30.

2 S. S. 295, Anm. 2; auch hier das eingeſchaltete n.

3 Sn. 193 (Arn. 522): „Þessar ættir, er nú eru nefndar, hafa menn sett svá í skáldskap, at halda öll Þessi fyrir tignar nöfn;“, in den nachfolgenden Belegſtellen: „Bragníngr („rex“) u. ſ. w. „Lofdúngr enn leyfdi“ („laudatus ille rex“). Fornald. S. 2, 38: „bragníngа sveit“. 1, 307: „vid lofdunga Þrenna.“ 2, 85: „lofdunga at finna.“ Sæm. 199, 38: „lofdunga.“ Yngl. S. C. 33 (Heimskr. 1, 42): „bragníngа bur.“ Heimskr. 1, 172. 2, 76 und 336: „bragníngr“. 2, 408: „vid bragníng“. 2, 103: „fimm bragníngar.“

4 Sn. 192 (Arn. 522): „Bragi, er Bragníngar eru frákomnir, Þat er ætt Hálfdanar ens milda.“ Fornald. S. 2, 9: „Bragi gamli var konúngr á Valdresi; hann var fadir Agnars, fódur Álfs, fódur Eireks, fódur Hildar, módur Hálfdanar ens milda, fódur Gudródar, fódur Hálfdanar svarta, fódur Haralds hins hárfagra; Þessi ætt Haralds heita Bragníngar.“

in Ynglingasaga bis zur Spitze; aber gerade hier tritt an die Stelle Bragis des Alten, Königs in Valdres, als letztgenannter: Sigtrygg, König von Vindill [1]; auch der Geschlechtsname Bragningr bleibt dabei unerwähnt, und in den eingefügten Versen aus Thiodólfs Ynglingatal, die jenen Seitenast gar nicht berühren, wird bragningr, wie lofdi, siklingr, döglingr, skilfingr, budlungr, nur skáldisch als Würdename gebraucht [2]. Harald Schönhaar, der alle Einzelgewalten norwegischer Bezirke in seine Hand nahm, mochte hiezu vorbestimmt erscheinen, wenn, eben in Hálfdan, eine ursprüngliche Stammeinheit der edelsten Geschlechter gefunden war, deren Fäden zuletzt wieder in dem mächtigen Einkönig zusammenliefen. Ynglingatal aber und die Saga, der das Gedicht Quelle war, verfolgten geradauf den männlichen Hauptstamm der Ynglinge, der vielstufig zu dem göttlichen Yngvifrey hinanstieg [3]; dem gemäß nennt Thiodólf Sprossen desselben Freys Abkömmlinge [4]. Die Grenze zwischen Fabel und Geschichte, zwischen wirklichen und erdichteten Eigennamen, läßt sich in all diesen Stammreihen nicht genau

[1] Yngl. S. C. 51. (Heimskr. 1, 58 f.): „Eysteinn, son Hálfdanar Hvítbeins, var konungr eptir hann á Raumariki ok á Vestfold; hann átti Hildi dóttur Eiriks Agnar sonar, er konungr var á Vestfold. Agnar fadir Eiriks, var sonr Sigtrygges konungs á Vindli.“ Eysteins Sohn von Hild ist Hálfdan der Milde; in der aufsteigenden Seitenreihe fehlt bis zu Sigtrygg einzig Alf, Agnars Sohn (vgl. S. 296, Anm. 4). Genau mit Yngl. S. trifft die Aufzählung in Fornald. S. 2, 104 zusammen. Sigtrygg ist sonst auch der Name eines von Hálfdan dem Alten im Zweikampf erschlagenen Gegners (Sæm. 115, 15. Sn. 190. Fornald. S. 2, 9. Vgl. Saxo 1, 6. 8. Myth. v. Thór 194. 198).

[2] Heimskr. 1, 42: „bragnings burs.“ 1, 57: „lofda kyns.“ 1, 17 und 43: „siklings.“ 1, 29: „döglingr“ (vgl. 1, 84). 1, 38: „skilfinga nid.“ 1, 60: „budlúng.“ 1, 62: „budlungr.“

[3] Fornald. S. 2, 106: „um hann [Rögnvald] orti Þiodólfr Hvinverski Ynglingatal, ok segir þar frá þeim konungum, er komnir voru frá Yngvi-Frey í Svíþiod, ok af hans nafni eru Ynglingar kalladir.“ Vgl. Heimskr. 1, 1 f. 64.

[4] Heimskr. 1, 27: „Freys afspring.“ 1, 42: „Freys áttungr;“ doch ist dieß auch schon zum tignarnafn geworden, denn eben so kennzeichnet (Heimskr. 1, 88) Eyvind Skáldaspillir, ein Urenkel Haralds, den Jarl Hákon, Grisgards Sohn, der eines andern Stammes war (Fornald. S. 2, 6. Vgl. „Týs áttungr“ Heimskr. 1, 38. 178).

abſtecken [1]; aber wie die geſchichtliche Geltung des Namens Ynglinge für den königlichen Hauptſtamm feſtſteht, iſt auch die Angabe nicht unglaubhaft, daß ein in dieſen ſich einſenkendes Geſchlecht wirklich Bragninge genant war, und wenn auch erſt aus den Geſchlechtnamen die einfachen Namen der Stammväter gefolgert ſind, ſo konnte dieß hier um ſo unbedenklicher geſchehen, als Bragi, abgeſehen von den beiden Skálden, auch in der Heldenſage als Mannsname vorkommt [2]. Im Ganzen ergibt ſich, daß auf dieſen Namen der Skáldenſtand kein ausſchließliches Anrecht hat, die Mehrzahl bragnar aber und die Ableitung bragnîngr, bragnîngar, nirgends als „heiti“ der Dichter, ſondern nur als ſolche für Könige, Helden, ehrſame Männer überhaupt, erweislich ſind. Somit liegt im Namen kein Hindernis, die Unterſuchung darauf zu richten, ob nicht Bragi bei den Æſen, ſtatt für den Namengeber des irdiſchen Kunſtgenoſſen gelten zu können, vielmehr ſelbſt kein andrer ſei, als der nach Ásgard erhobene Bragi der Alte, Boddis Sohn, jener vielgenannte, in allen drei nordiſchen Reichen von Geſchlecht zu Geſchlecht heimiſch gefundene Hauptſkálde [3].

[1] Sagabibl. 2, 447: „vi vide da slet ikke, hvor Grændsen ligger mellem Fabel og Historie, og kunne ikkun med nogen Rimelighed antage de nærmeste Led för Harald Haarfager at være paalidelige.“ (Ebd. 2, 446: „De fleste klassiske Digterudtryk ere desuden laante fra Skaldene hos Harald Haarfager og hans Æt.“)

[2] Sæm. 164 a: „Bragi ok Dagr,“ „Bragi ok Högni.“ Fornald. S. 2, 212: „Bildr ok Bagi [B. Bragi, Bósi].“ Örtliches Sæm. 160, 7: „î braga-lundi,“ wie 228, 9: „î skata-lundi.“ (Fornald. 1, 336. 3, 736 a: „Skatalundr á Íslandi?“ Brálundr, Brávîk, Brávellir?)

[3] Forniots S.:

Hálfdan gamli.
Bragi gamli, k. á Valdresi.
Agnarr.
Álfr.
Eirekr.
Hildr.

[Eysteinn?]
Hálfdan mildi.
Guðröðr.
Hálfdan svarti.
Haraldr hárfagri.

Das Beiwort „gamall“ dient den zwei verwandten Begriffen: vorzeitlich und bejahrt, Alterthum und Lebensalter [1]; es wird gerne sagenhaften Stammherrn zugetheilt; Odin selbst, der Äsenvater, König Hálfdan, von dessen zahlreicher Nachkommenschaft ganze Reihen dichterischer Königsnamen abgeleitet werden und der vergeblich opferte, um wie Snär (Schnee) der Alte dreihundert Jahre am Königthum zu leben, Älf, König von Álfheim, und ein König Bragi von Valdres in Norwegen haben sämmtlich den Zunamen gamli [2], ebenso dann die beiden

| | |
|---|---|
| Yngl. S.: | |
| | Sigtryggr, k. á Vindli. |
| | Agnarr. |
| Hálfdan hvîtbein. | Eirîkr. |
| Eysteinn. | Hildr. |
| Hálfdan mildi. | |
| Guðröðr. | |
| Hálfdan svarti. | |
| Haraldr hárfagri. | |

Saxo 7, 123: „Haldanus gemini regni imperio potitus, opinionis suæ titulum tribus honestatis gradibus decorabat. Erat enim condendorum patrio more poematum peritia disertus, nec athletica minus virtute, quam regia potestate conspicuus u. s. w. tali carmen brevitate compegit“ u. s. w. Vgl. 1, 64: „patrio carmine.“ 7, 125: „filium ex ea [Thorilda] Asmundum sustulit, a quo se Norvagiæ reges originem duxisse magni æstimant, ab Haldano solennem generationis suæ seriem retexentes.“

[1] Gr. 3, 618: „Übrigens hat gamall, gleich unserm hd. alt, beides den Sinn von παλαιός (vetus, antiquus) und γεραιός (senex).

[2] Fornald. S. 1, 95: „Oðinn gamli“ (Fornm. S. 2, 138: „maðr gamall“. Yngl. S. C. 15 (Heimskr. 1, 18: „Oðins ins gamla.“ Vgl. Sæm. 4, 21: „hinn aldni“. Saxo 1, 12: „grandævus u. s. w. senex.“ 7, 138: „senex.“ Myth. 133. Sn. 190 (Arn. 516): „konûngr er nefndr Hálfdanr gamli, er allra konûnga var ágætastr; hann giörði blôt mikit at miðjum vetri, ok blôtaði til þess at hann skyldi lifa í konúngdómi sínum CCC vetra“ u. s. w. Fornald. S. 2, 8 (vgl. 2, 11. 21.) wird beigefügt: „sem sagt var, at lifat hefði Snærr hinn gamli“ u. s. w. (2, 17: „Snærs hins gamla.“ Yngl. S. C. 16 (Heimskr. 1, 19): „með Sniá hinum gamla.“ (Thôr 84 f.) Sæm. 115, 14: „Hálfdan fyrri.“ Fornald. S. 2, 11: „Álfr konûngr hinn gamli réð fyrir, Álfheimum u. s. w. vgl. ebd. 1, 387 f. (Sæm. 114, 12. 115, 18. 157, 51.) Fornald. S. 2, 9: „Bragi hinn gamli var konûngr á Valdresi.“ Sn. 195 (vgl. 192. Arn. 528. 522.): „Bragnar hêtu þeir, er fylgðu Braga konûngi enum gamla.“

Skálden, die man für die älteſten anſah, Starkadr und Bragi, jener insbeſondre mit einer Lebensdauer von drei Menſchenaltern begabt [1]. Sollte nun, wie für jede bedeutende Geiſtes- und Lebensrichtung, auch für den neubegründeten höfiſchen Kunſtgeſang ein Vorbild im Götterhimmel aufgeſtellt werden, ſo war hiezu nicht der altepiſche Starkad, ſondern eben Bragi zu berufen, den man für den früheſten Verfaſſer einer Dráþa gehalten zu haben ſcheint. Kenntlich als der Alte iſt er denn auch in dieſer Erhebung, wenn Skálda von Bragi unter den Âſen ſagt, daß man ihn als den tiefbartigen Âſen „hinn síðskeggia âs“ bezeichne und von ſeinem Namen ein Mann mit großem Barte „skeggbragi“ geheißen werde [2]; gleichmäßig lautet ein Name des alten Odins „Síðskeggr“ [3]. Mit der Greiſengeſtalt Bragis hängt ſichtlich zuſammen, daß ihm als Gattin Idun zugeſellt wird; beim Verſchwinden dieſer, als der Jötun Thiaſſi ſie geraubt hat, werden die Götter alt und grau, bis ſie zurückgebracht iſt, und in Hauſtlöng heißt ſie deshalb Alterarznei der Âſen [4]. Bragi, der Sängerahn mit langem Bart und

[1] Skáldatal 479: „Starkaþur inn gamli.“ Fornald. S. 1, 384: „sem Störkuðr inn gamli segir.“ 3, 406: „Starkadr hinn gamli.“ 3, 32: „Oðinn svaradi, þat skapa ek honum, at hann skal lifa mannsaldra þrîa.“ Saxo 6, 103: „quem etiam ob hoc ternis ætatis humanæ curriculis donavit“ u. ſ. w. „Bragi hinn gamli“ iſt bereits nachgewieſen.

[2] Sn. 105 (Arn. 266): „hinn síðskeggja Âs. Af hans nafni er sá kalladr skeggbragi, er mikit skegg hefir.“

[3] Sæm. 46, 48: „Síðskeggr“. Sn. 24. Myth. 184. 1206 ob. Fornm. S. 5, 171: „skeggiaðr.“

[4] Sn. 81. (Arn. 210): „En Æsir urðu illa við hvarf Iðunnar, ok gerdust þeir brátt hárir ok gamlir“ („brevique cani et senes reddebantur“). Sn. 121 (Arn. 312) aus Hauſtlöng: „Þá var Ið med Jötnum uðr nýkomin sunnan; görðust allar áttir Ingifreys, at þingi vôru heldr, ok hárar, hamliot regin, gamlar.“ (Arn. S. 313: „tum Idunna nuper ab regionibus meridianis ad gigantes delata erat. Omnes (vero) gentes Ingifreyi grandævæ et canæ extiterant; numina, externa specie majorem in modum deformia, conventum agebant); und im vorhergehenden Geſätze: „sorgeyra mey u. ſ. w. Þá er elli-lyf Âsa u. ſ. w. kunni“ („virginem malorum medicam, quæ remedium Asarum senectutis nosset“). Gegen die mißverſtändliche Übertragung des letztern Ausdrucks auf die Äpfel ſ. Thôr 122 [oben S. 70], Anm. 1. Franſch Lex. isl. 2, 29: „Lifia [l. lyfja] elli, tollere e medio; proprie senectutem sanare.“ Beiſpiele hiezu Sæm. 261, 77. Fornald. S. 3, 156 ob. Über lyf vgl. Myth. 989. 1103. Zu Iðudr Gr. 1 (2), 307. (Myth. 398 u.)

mit dem Rohrſtab, durfte dieſes verjährten Ausſehens auch in ſeiner höheren Stellung nicht entkleidet werden, aber die Verbindung mit Idun wahrte ſeinem Alter Kraft und Jugendfriſche. Weiter jedoch iſt er bei ihrem Mythus nicht betheiligt. Die einzige Liedesſtelle, welche dieſer Gattin Bragis vorübergehend gedenkt, findet ſich in der Saga von Grettir, einem Zeitgenoſſen Olafs des Heiligen [1]; dagegen zeigt ſich in Hauſtlöng, wo Raub und Rückerlangung der Göttin beſungen wird, von ihrem Bunde mit Bragi noch keine Spur, ſo nah es gelegen wäre, ſie nach dichteriſchem Brauch irgendwie als ſeine Genoſſin zu benennen, ſtatt deſſen ſie als „kummerſtillende Jungfrau", „Dis der Götterbank", „luſtmehrende, berühmte Jungfrau" umſchrieben iſt [2]. Auch die jüngere Edda, obgleich ſie anderwärts jene Gemahlſchaft mehrfach hervorhebt (Sn. 30. 105. 119), läßt doch in Bragis eigener Erzählung der Hauptſage von Idun ſeinen Namen und jeden Bezug zu ihr gänzlich aus dem Spiele (Sn. 80 bis 82). Verſuche einer inneren Mytheneinigung [3] halten hier überall nicht Probe; mag es ſinnreich erſcheinen, dem Gotte des Geſangs die Göttin ewiger Jugend zu vermählen, in Wahrheit iſt die Idunſage ein Naturmythus und es zeugt von einer ſpäten, nur noch äußerlichen Auffaſſung derſelben, daß Iduns Verjüngungsgabe dem gealterten Skálden zu gut kommen konnte. Wohl ſind ſchon im Eddaliede von Ögis Gaſtmahl Bragi und Idun ehlich verbunden, ſogar mit Nachkommenſchaft geſegnet (Sæm. 61 f., 16), auch wird Bragi dort ausdrücklich zu den Äſen gezählt (ebd. 61, 11), obgleich er es ſelbſt hier, wie ſchon gezeigt wurde, nicht weiter als zum Hofſkálden beim Götterſchmauſe gebracht hat; man hat aber keinen Grund, dieſes Lied über die Zeit hinaufzurücken, in welcher der geſchichtliche Bragi zum mythiſchen erhoben werden

[1] Sögu-Þætter u. ſ. w. Hoolum 1756, S. 142: „fion Bragakvonar." Lex. poet. 73 a. (Sn. 217 b: „iđa").

[2] Sn. 121 (Arn. 312): „sorgeyra mey", „bekkjar u. ſ. w. gođa dîsi", „munstœrandi mæra mey" (vgl. Sn. 119, Arn. 306: „snôtar ûlfr", „raptor virginis"; Sn. 183. Arn. 492: „ylgr"; Sæm. 5, 29: „Ođs mey". Sn. 134. Arn. 348: „Ođs beđvinu"). Nichts wie ſonſt in Hauſtlöng Sn. 111 (Arn. 280): „Svölnis ekkja" („Svölneris uxor"); Sn. 120 b (Arn. 310): „farmr Sigynjar arma" („Sigynæ maritus").

[3] Den im Myth. v. Thôr 126 miteingerechnet.

konnte [1], und zwar nicht wegen der Schmähungen an sich, womit Loki alle Götter überschüttet, sondern darum kann dem Liede kein höheres Alter zukommen, weil der Vorwurf meist gegen sittliche Gebrechen derselben gerichtet ist, ein Standpunkt, der dem Sinn und Geiste der alten Mythenbildung völlig fremd und dann erst möglich war, als bei getrübtem Verständnis des Mythus das nordische Heidenthum, abgesehen vom christlichen Einfluß, seiner inneren Auflösung entgegengieng [2].

Noch die beiden Ehrenlieder auf den Schlachttod norwegischer Könige um 935 und 951 bezeugen nicht, daß Bragi, obgleich bei Odin weilend, selbst auch ein Âse geworden sei; im erstern spricht Odin mit Bragi über Eirîks Empfang in Valhöll, wozu dann Sigmund und Sinfiötli entgegengeschickt werden, im Hâkonslied erhält und vollzieht Bragi selbst mit Hermôd diesen Auftrag (s. ob. S. 279), er bietet dem ankommenden Könige, der schon acht Brüder hier hat, den Frieden aller Einherjen und heißt ihn bei den Âsen Âl empfangen, wie auch nach Vafthrûdnismâl die Einherjen Âl mit den Âsen trinken [3]; Einherjen, in die Gesellschaft, nicht zum Range der Âsen [4] erhobene Helden, sind auch die begrüßenden Sigmund und Sinfiötli, bekannte Völsunge; ersterem aber ist Hermôd deutlich gleichgestellt, wenn im Hyndlaliede gesagt wird, der Heldenvater (Odin) habe dem Hermod Helm und Brünne, dem Sig-

[1] In dem angefochtenen, jedenfalls beträchtlich nachgebornen Hrafnagaldr (vgl. Dietrich in der Zeitschr. f. d. Alt.; Munch, Edda X) ist nicht gesagt, daß Bragi, der Dichter Odins („greppr Grîmnis"), Iduns Gatte sei; doch bleibt er allein bei ihr als Hüter in der Unterwelt, nachdem die mit ihm gesandten Heimdall und Loki zu den Âsen zurückgekehrt sind (Sæm. 90, 16).

[2] Vgl. Münter 163 bis 65. Geijer 196. Myth. XLVI. 5 f.

[3] Hâkonarmâl 16 (Heimskr. 1, 167): „Einherja grið skalt þû allra hafa, þigg þû at Âsom öl" u. s. w. Vafþr. m. St. 41 (Sæm. 36): „Allir einherjar u. s. w. öl með Âsom drekka" u. s. w. Vgl. Munch 25, 41. 190 b.

[4] Was Sæm. 166 b (Munch 94 a) in der Prosa von Helgi, Sigmunds Sohn, gemeldet wird: „er hann kom til Valhallar, þá bauð Odinn hânum öllu at râða með ser," ermäßigt sich dadurch, daß nachher, im Liede selbst Helgis ganz nach Art andrer Einherjen gedacht ist, Sæm. 168, 37. (Munch 95 f.): „kominn væri nû, ef koma hygði, Sigmundar burr frâ sölum Odins".

mund ein Schwert gereicht [1]; ſind nun dieſe Helden, geſchichtliche und ſagenhafte, nach ihrem Erdenlauf zu Odins Mahl und Ehrendienſt berufen, warum nicht auch, auf ſeine Weiſe, ein berühmter Skálde? Hermôd insbeſondre ſteht in den Gedenkverſen der Skálda unter den Söhnen Odins, nicht unter den Âſen ſelbſt, Odinsſöhne ſind aber auch halbgöttliche Helden, wie der eben dort neben Hermod genannte Sigi, den die Saga von den Völſungen an die Spitze dieſes Stammes ſtellt [2]; die ältere Edda gibt Hermôds Namen nirgends, als in jener Stelle des Hyndlalieds mit dem Helden Sigmund; ſelbſt an Ögis Gaſtmahl, wobei Bragi unter den Âſen ſitzt, hat er keinen Theil, dagegen wird er, nach Erzählung der jüngern Edda, im Mythus von Baldrs Tode zum kühnen Ritt in die Unterwelt verwendet, aus der er dieſen ſeinen Bruder vergeblich loszukaufen ſucht; ſelbſt hier heißt er übrigens Odins Diener, er iſt deſſen Bote, wie Bragi desſelben Hofſkálde [3]. Auch darin trifft er mit letzterem zuſammen, daß ſein Name ein menſchlicher iſt, ſelbſt heute noch auf Island gangbar [4]; wenn aber der Held Hermôd

[1] Sæm. 112, 2 (Munch 67): „gaf hann (Herjaföðr) Hermôði hialm ok brynju, en Sigmundi sverd at þiggja.“

[2] Sn. 211: „Burir eru Odins u. ſ. w. Hermôðr, Sigi u. ſ. w. (Arn. 554 am Schluſſe noch: „Höðr ok Bragi.“) Sn. 211 b (Arn. 555) unter den „Âsa heiti“ fehlt Hermôðr, während Bragi genannt iſt. Völs. S. C. 1 (Fornald. S. 1, 115): „Hêr hefr upp, ok segir frâ þeim manni, er Sigi er nefndr, ok kalladr at hêti son Odins.“ Dunkel iſt der Vers eines Skálden Thórðr Sn. 155 f. (Arn. 406), worin der Name „Hermôðr“ als kenning gebraucht wird.

[3] Sn. 65: „En sâ er nefndr Hermôðr enn hvati, sveinn Odins (Arn. 175: „famulus Odinis“), er til þeirrar farar vard.“ (Vgl. Fornald. S. 1, 373: „Hverr var Helgi enn hvassi med Âsum? u. ſ. w. hann var Hermôðr, er bazt var hugaðr“.) Sn. 67 (Arn. 178): „[Hermôðr] sâ þar sitja î öndugi Baldr brôður sinn.“

[4] Lex. myth. 155: „qvod [nomen] pro virili proprio adhuc in Islandia usitatur.“ Im Beowulfsliede wird des Welſungs Sigmund und hierauf eines älteren Dänenkönigs Heremôd als berühmter vorzeitlicher Helden gedacht, des letztern nicht in Gutem, aber doch wohl desſelben, der im Hyndlaliede mit Sigmund zuſammenſteht (Beow. 1795 ff. 3417 ff. Leos Beow. 45 bis 47. Ettm. Beow. 11 f.). Außer den Stammtafeln angelſ. Könige, worin Götter- und Heldennamen ſchwer zu unterſcheiden ſind, geben aber auch angelſ. Urkunden den Namen „Heremôd“ (Kemble, Cod. diplom. ævi saxon. 232. 241), wie

nicht geschichtlich aufgewiesen werden kann, wie der Skálde Bragi, so fällt er nur eben einer früheren, sagenhaften Zeit anheim und scheint darum vor diesem in die Götterfabel eingerückt zu sein.

Der gewichtigste Grund endlich für die Ansicht, wonach nicht ein Gott der Dichtkunst, Bragi, dem norwegischen Skálden den Namen gegeben hat, sondern eben dieser erst in die Gemeinschaft Odins erhoben wurde, liegt darin, daß von so vielen Liederstellen, in denen die Skálden von ihrer Kunst sprechen, nicht eine einzige auf Bragi, als göttlichen Schutzherrn des Gesanges, Bezug nimmt, daß kein Skálde sich beigehen läßt, seine Begabung und Begeisterung von Bragi herzuleiten, daß in der reichen Fülle skáldischer Benennungen und Umschreibungen der Dichtkunst Bragi mit keinem Worte berührt ist, vielmehr in allem dem unmittelbar auf den Urheber und Geber Odin gewiesen wird. Sogar in jenem Gesätze, welches Bragi den Alten selbst die Bezeichnungen eines Skálden herzählen läßt, wo also der nächste Anlaß war, seines göttlichen Namensstifters, wenn man einen solchen angenommen hätte, unterscheidend zu gedenken, geschieht dieß in keiner Weise, der Skálde nennt sich nicht bloß allgemein „Kunstschmied des Liedes," ganz ähnlich wie Skálda auch ihren Ásen Bragi kennzeichnet, sondern noch eigens „Sinnschmied Vidurs", ferner „Gauts Begabten" und „Yggs Alträger", in Valhöll überall nur als Angehörigen Odins [1]; „Odins Meth tragen" bedeutet gleichmäßig, bei Egill, die Darbringung eines Liedes [2]. Man

noch häufiger deutsche der Karolinger Zeit: Herimuat, Herimuot (Myth. 204 f. Trad. Wizenb. ind. onom. 380 b).

[1] Zu Sn. 175 (Arn. 466): „Skáld kalla mik, skapsmið Viðurs, Gauts giafrötuð, grepp óhneppan, Yggs [B. Uggs] ölbera u. s. w. hagsmið bragar" vergleiche man Sn. 105 (Arn. 266): „frumsmið bragar" („primus carminum fabricator"); Sn. 100 (Arn. 250): „kunnum hróðrsmið haga" („fabricationem carminis apte accomodare novimus"); Sæm. 90, 17: „greppr Grîmnis"; Sn. 100 (Arn. 250): „giöf Grîmnis" („Grimneris donum"; Sn. 98, Arn. 244: „giöf Oðins"; ebenso Sn. 87, Arn. 224). Zu rötuð, rötut s. Gr. 2, 230. 250 f.

[2] Sn. 99 (Arn. 246. Egils S. 427): „bar [B. ber] ek Oðins miöð á Engla biöð" d. h. „adtuli Odinis mulsum in Anglorum terram"; in demselben Liede, Höfuðlausn, Egils S. 427 f. (Dietr. 28): „enn ek Viðris ber mun strandar mar." Myth. 857: „vôðbora (carmen ferens) bald poeta cod. exon. 295, 19. 489, 17, bald orator, propheta (vates?) 19, 18, 346, 21."

sieht hier deutlich die Übergänge, welche die Einheit des irdischen Bragi mit dem bei den Göttern befindlichen vermitteln; bildliche, dem Mythus vom Dichtermeth entnommene Ausdrücke [1] haben sich dahin verdichtet, daß in Ögisdrekka und im Hákonsliede Bragi als Mundschenke Odins auftritt. In Valhöll aber, wie im Erdenwandel, hat er seine Skaldenweihe gänzlich von Odin und dieser bewährt sich auch hier als der Urquell alles dichterischen Geistes und Vermögens.

### Gest. Starkad.

Wie nun Odin den Sänger weckt und zu sich emporhebt, so besucht er auch selbst als unerkannter Wanderer die Heimatstätten der Menschen und entfaltet zu ihrer Überraschung den ihm inwohnenden Hort der Dichterweisheit. Gast den Blinden läßt er sich nennen, als er seine Räthsel dem König Heidrek vorlegt [2]. In Liedern und Sagen legt häufig der ankommende Fremdling, der Angabe seines wahren Namens ausweichend, sich einen solchen bei, der allgemein den Wandersmann, Herbergesuchenden, Unbekannten bedeutet; „mit einem Namen nannt' ich niemals mich, seit ich unter Völkern fuhr," sagt in Grimnismál Odin selbst von sich, und solche Namen des wandernden, verhüllten Gottes sind: Gángrádr, Vegtamr, Grimr und Grimnir, nun auch Gestr, Gestr blindi, welcher Beisatz ihn näher als den Einäugigen, Trübsichtigen kennzeichnet [3]. In Vafthrúdnis-

Sn. 176 (Arn. 468): „bar ek mærd af [B. at] hendi." Sn. 189 (Arn. 514): „leyfd ber ek hans." Lex. poet. 23a: „ölverk åsar, confectio cerevisiæ Odins, versificatio, Korm. 22, 1." Olafs. 145: „Yggs lid smída."

[1] Daß ölberi (Sn. 175) und ber ek miöd (ebd. 99) Gleiches bedeuten, leidet bei der Stellung des erstern Worts in einer Reihe auf Dichtkunst und Odin bezüglicher kenníngar keinen Zweifel. Vgl. Sn. 100 u. (Arn. 252): „lid heitir öl" (also öl wie lidr für geistiges Getränk überhaupt; dann die Synonyme in Alvíssmál, Sæm. 51, 35; Œgisdr. 6: „mæran drykk miadar". 9: „ölvi". 18: „Braga u. s. w. biorreifan". 53: „forns miadar". 64: „öl giördir þû". Biörn 2, 161: „öl, n. cerevisia. 2) qvicunque potus inebrians." Myth. 296.

[2] Fornald. S. 1, 463 ff. 531 ff. S. ob. S. 260.

[3] Sæm. 46, 48: „einu(m) nafni hêtumk [Gr. 4, 40] aldregi siz ek med fôlkum fôr." 32, 8: [vgl. Sagabibl. 2, 568 ob.] „Gángrádr ek heiti, nû emk af göngu kominn." Vgl. Sæm. 121, 2: „gestr gángandi".

mál [1] wird gestr, bezüglich auf den in der Halle des Jötuns angekommenen Gângráð, noch gänzlich appellativ gebraucht, das nachgebildete Räthsellied dagegen macht mit der ständigen Anrede „gestr blindi!“ den Übergang zum Eigennamen, obwohl mit unverlorner allgemeiner Bedeutung; aus diesem Anruf hat sich etwas ungeschickt die einleitende Erzählung von einem reidgotländischen Herser, genannt Gest der Blinde (Gestr hinn blindi), dessen Gestalt Odin annahm, entsponnen und ist auch in Handschriften der skáldischen Gedenkverse der Odinsname Gestumblindi gekommen [2].

Von besondrem Belang ist aber hieher noch der Gastbesuch Odins in der Halle christlicher Norwegkönige, wie solcher in fünffacher Fassung erzählt wird, und zwar abwechselnd als Besuch bei Olaf Tryggvis Sohn, dann bei dessen Nachfolger Olaf dem Heiligen. Da übrigens die Sage der Grundlage nach überall nur eine ist und die Stellung der beiden bekehrungseifrigen Könige zum alten Heidenglauben dieselbe war, so kommt es auf einigen Unterschied in der Zeitrechnung wenig an. Als König Olaf Tryggvis Sohn einst zur Osterzeit beim Gastgebot auf Ögvaldsnes sich befand, kam dahin eines Abends ein alter, einäugiger Mann mit

94, 11: „Vegtamr ek heiti, Valtams em ek son.“ 46, 46 ff.: „Hêtumk Grîmr u. s. w. Gângráðr [V. Gângleri] u. s. w. Grîmnir u. s. w. Siðhöttr u. s. w. (Myth. 148 ***). Ebd.: „Helblindi (Zeitschr. f. d. Alt. 6, 11). Sn. Arn. 2, 472 f. (2, 555 f.): Tvîblindi, Herblindi, (Helblindi), Biblindi, Gunnblindi“. Vgl. Fornm. S. 2, 138: „einsýnn ok augdapr“ (Myth. 133). Fridthiofs Wortspiele mit Þiofr, merkwürdig für Namenbildung überhaupt, Fornald. S. 2, 91 f.

1 Sæm. 32, 9. 33, 19.

2 Fornald. S. 1, 463 ff.: „Maðr hêt Gestr, ok var kallaðr hinn blindi; hann var hersir rîkr Þar á Reiðgotalandi u. s. w. Gest hinn blinda u. s. w. Gestr hinn blindi“ u. s. w. in den Versen die wiederkehrende Anrede: „Gestr blindi!“ Dagegen 2, 531 ff.: „Gestum-blindi hêt einn rîkr maðr í Reiðgotalandi u. s. w. Gestum-blinda“ u. s. w.; auch die Anrede: „Gestum-blindi!“ Sn. Arn. 2, 473: „(Oðins nöfn) gæstvmblindi“. 556: „(Oðens heiti) gestumblinnde.“ Gestumblindi Verschmelzung aus Gestr hinn blindi (vgl. Sprachg. 339). Saxo 5, 90: „Alrico Sveonum regi adversus Gestiblindum Gothorum regem atrox incidit bellum u. s. w.: senectute armis inhabilem“. Hiezu wieder Fornald. S. 1, 463 f.: „hann [Gestr] hafði haldit skatti fyrir Heiðreki konûngi, ok var mikill fiandskapr à millum Þeirra u. s. w. hêldi bardaga u. s. w. Vgl. Stephan. nott. 125 a.

herabhängendem Hute; dieser Mann wuste von allen Ländern zu sagen und gab Bescheid auf alle Fragen des Königs, der an seinen Reden großes Ergetzen fand und lang in den Abend sitzen blieb. Auf die Frage, wer der Ögvald gewesen, nach dem die Landspitze und der Hof genannt sei, erzählte der Gast, Ögvald, ein König und großer Kriegsmann, habe eine Kuh verehrt und auf allen Fahrten bei sich gehabt, es hab' ihn heilsam bedünkt, stets ihre Milch zu trinken, in einer Schlacht gegen den König Varin sei er gefallen und hier unweit des Hofes im Hügel bestattet worden, wo noch die Denksteine stehen, in den andern Hügel nahe dabei sei die Kuh gelegt worden. Noch viel Andres sagte derselbe von Königen und alten Kunden. Nachdem man darüber tief in die Nacht gesessen, erinnerte der Bischof den König, daß es Zeit wäre, schlafen zu gehen; auch that der König so; als er aber ausgekleidet war und im Bette lag, setzte sich der Gast auf die Fußbank und sprach noch lange mit ihm; kaum war ein Wort gesprochen, so verlangte den König nach einem andern, bis der Bischof zu schlafen mahnte und nun der Gast hinausgieng. Kurz nachher wachte der König auf, fragte nach dem Gast und hieß ihn herberufen, derselbe fand sich aber nirgends. Am Morgen erfuhr der König vom Koch und vom Schenken, daß, als sie die Speise zurichten sollten, ein Mann zu ihnen gekommen sei, der das Kochfleisch als allzu schlecht für des Königs Tisch getadelt und ihnen zwei dicke und fette Rindsseiten gegeben habe, die sie dann mit dem andern Fleische gesotten. Der König befahl, den ganzen Vorrath wegzuschaffen, und sagte, das werde kein andrer Mann gewesen sein, als Odin, an den die Heiden lange geglaubt; es soll' ihm aber keineswegs gelingen, sie zu betrügen [1]. Eine zweite Erzählung

[1] S. Ol. Tr. C. 70 f. Heimskr. 1, 276 ff.: „Þá sótti hann [Olafr k.] nordr á Rogaland, ok kom Páska aptan nordr í Körmt, á Ögvaldsnes; var þar búin fyrir hönum Páskaveizla; hann hafdi nær CCC manna." C. 71: „Svá er sagt, þá er Olafr konúngr var á veizlonni á Ögvaldsnesi, at þar kom eitt kveld madr gamall ok ordspakr miök, hafdi hött sídan; hann var einsynn; kunni sá madr seiga af öllom löndom. Hann kom ser í tal vid konúng; þótti konúngi gaman mikit at rædom hans, ok spurdi hann margra luta, enn gestrinn [gestrinn und gestr auch weiterhin] fekk orlausn til allra spurninga, ok sat konúngr lengi um kveldit u. s. w. Slíka luti sagdi hann, ok marga adra, frá konúngom eda ödrom forntídindom u. s. w. Þótti konúngi æ ords vant er annat var mælt u. s. w. segir [kon.]

desselben Vorgangs knüpft denselben bestimmter an das Fest der siegreichen Auferstehung im Gegensatze zu dem untergehenden Heidenthum und läßt den König Olaf äußern, daß der Teufel selbst das Aussehen Odins an sich genommen oder diesen als Sendboten gebraucht habe, um durch ergetzliche Fabelsagen sie, die Christen, deren Abfall ihn verdrieße, hinzuhalten, so daß sie nachher um so tiefer in Schlaf versänken und dann entweder von bösem Zaubervolk überfallen werden könnten oder doch die Mette des heiligen Ostermorgens versäumten; doch läßt der König nach Ablauf der Festtage die beiden Grabhügel auf der Landspitze aufbrechen und man findet wirklich in dem größeren mächtige Menschengebeine, in dem kleineren aber Rindsknochen [1]. Auf Olaf den Heiligen übertragen, gestaltet sich die Sage zunächst so: dieser König befand sich beim Gastmahl in Vik, da trat vor ihn grüßend ein unbekannter Mann, der, um seinen Namen befragt, sich Gest nannte und beim Hofgefolge verweilen zu dürfen bat; er trug kurzen Rock und über das Antlitz herabhängenden Hut, war blödsichtig und gebartet; der König machte wenig aus dem Ankömmling, wies ihm den Sitz abseits der Gäste an und hieß die Leute wenig mit ihm verkehren, ließ jedoch Abends denselben vor sein Bett rufen und fragte, ob er sich auf irgend eine Kurzweil verstehe; da ward unter ihnen Vieles von den Königen der Vorzeit und ihren Thaten gesprochen; auf Gests Frage,

at Þetta mundi eingi annarr maðr verit hafa, enn sá Oðinn er heiðnir menn höfðo lengi átrúat; sagði, at Oðinn skyldi þá engo áleiðis koma at svíkja þá.“

[1] S. Olafs kon. Tryggvas. C. 197. Fornm. S. 2, 138 ff.: „orðspakr, einsýnn ok augdapr u. s. w. Þvíat hann kunni af öllum löndum tíðindi at segja, eigi síðr forn enn ný u. s. w. gestrinn u. s. w. slíka luti ok marga aðra sagði hann frá fyrrum tíðindum, ok af fornkonúngum u. s. w. gestrinn gamli u. s. w. maðr aldraðr u. s. w. fiandinn hefir bruðgit á sik ásiánu hins ódygga Oðins u. s. w. en nú sýnir hann sik eigi mega þola heitan bruna sinnar logandi öfundar, er hann sér eyðast sveit manna sinna, svá sem ísólkit gefr sik á vald ok undir viljanliga þionostu alzvaldanda guðs u. s. w. dvaldi svefninn fyrir oss. C. 198 (2, 141 ff.): „sá hinn bölvaði fiandans sendiboði Oðinn u. s. w. dvaldi fyrir oss svefninn u. s. w. með sínum skemtiligum skrökségum“ u. s. w. Auf die Seite dieser Darstellung fällt auch der kürzere Bericht in der norweg. Bearbeitung der von dem Mönche Odd lateinisch verfaßten Geschichte Olafs Tr. (S. Olafs k. Tr. hg. Munch, Christ. 1853, 34 f.), obgleich hier das Ereignis auf den Weihnachtabend (iola aptaninn) verlegt ist.

welcher von den alten Königen Olaf am liebſten geweſen ſein möchte, gab dieſer zur Antwort, ein Heide möcht' er überall nicht ſein, doch am liebſten noch Hrôlf Krakis fürſtliche Milde haben, unbeſchadet des Feſthaltens am Chriſtenglauben; Geſt ſprach weiter: „Warum wollteſt du nicht ſein wie der König, der Sieg hatte wider jeden, mit dem er Streit führte, dem an Schönheit und Fertigkeiten keiner in Nordlanden gleich kam, der ebenſo Andern, wie ſich ſelbſt in Kämpfen den Sieg zu geben vermochte und dem die Dichtkunſt zu Gebot ſtand, wie andern Männern die bloße Rede?" Der König erhob ſich da, griff nach dem Meſsbuch und wollte damit nach Geſts Haupte ſchlagen. „Du," ſprach er, „der ſchlimme Odin, möcht' ich zuletzt ſein." Geſt aber ſoll dahin niedergefahren ſein, woher er gekommen war, und der König lobte Gott, daß dieſer unreine Geiſt, der in Geſtalt des ſchlimmen Odins erſchienen war, keine Trugrede vorzubringen vermochte, die irgend einen Schatten auf die glänzende Blume ſeines heiligen Glaubens geworfen hätte [1]. Von dieſer Faſſung weicht eine andre beträchtlich ab; nach

[1] Viðraukar Olafs sögu helga, Fornm. S. 5, 171 f.: „hann nefndist Gestr u. ſ. w. heldr úþýðr ok stikkinn, ok þó uppvöðslu mikill u. ſ. w. stuttklæddr, ok hafði síðan hatt niðr fyrir andlitit, ok sá ógerla ásiónu hans u. ſ. w. skeggiaðr u. ſ. w. bað menn vera fáskiptna við kvomumanninn u. ſ. w. ef hann kynni nokkut skemta u. ſ. w. bæði fróðr ok diarfmæltr; varð þeim þá talat mart til hinna fyrri konúnga, er verit höfðu, ok þeirra framverka u. ſ. w. fornkonúngr u. ſ. w. atferð ok höfðingskap Hrólfs kraka u. ſ. w. hví vildir þú helzt vera sem Hrólfr kraki, sem ekki at manni mátti heita, hiá því sem annarr konúngr, sá er verit hefir? eðr hví vildir þú eigi vera sem sá konúngr, er sigr hafði við hvern sem hann átti bardaga, ok svá var vænn ok vel at íþróttum búinn, at engi var hans líki á Norðrlöndum, ok svá mátti öðrum sigr gefa í sóknum sem siálfum sèr, ok svá kríngr skáldskapr, sem öðrum mönnum mál sitt u. ſ. w. þú vilda ek sízt vera, hinn illi Oðinn! u. ſ. w. galt hann þá margfaldt lof guði fyrir þat at siá óhreini andi, er sýndist í líkíng hins illa Oðins, gat önga þá vél eðr tál framsett, at nokkurn skugga eðr sorta drægi á hit biartasta blóm hans heilagrar trúar." Odins Sieghaftigkeit ähnlich in Yngl. S. C. 2 (Heimskr. 1, 6): „hann var svá sigrsæll, at í hverri orrustu fekk hann gagn. Ok svá kom at hans menn trúðu því, at hann ætti heimilan sigr í hverri orrustu;" ſeine Dichtergabe ebd. C. 6 (1, 10.): „mælti hann allt hendíngum, svá sem nú er þat kveðit, er skáldskapr heitir;" hiezu S. Ol. helga C. 170 (Heimskr. 2, 313 f.): „Sigvatr [skáld] var eigi hraðmæltr maðr í sundrlausom orðom: enn skáldskapr var hönom svá tiltækr, at hann kvað af túngo

ihr nennt ein großer, unbekannter Mann, der bei Olaf dem Heiligen zu Sarpsborg Aufnahme begehrt, sich Töki, Sohn Tökis, des Sohnes Tökis des Alten; noch im Alter sieht man ihm an, daß er an Wuchs und Schönheit ein stattlicher Mann gewesen; sein Benehmen ist gefällig, er weiß über Alles Bescheid und der König, der ihm einen Ehrensitz angewiesen, ergetzt sich sehr an seinen Reden; einsmals um sein Alter befragt, erwidert Töki, er kenn' es nicht genau, wisse jedoch, daß ihm bestimmt sei, zwei Menschenalter zu leben, und das Ende derselben werde bald zu erwarten sein; der König fragt hierauf: „Da wirst du dich des Königs Hälf und seiner Recken oder Hrölf Krakis und seiner Kämpen erinnern?" Töki antwortet, er sei bei Beiden gewesen, und auf die weitere Frage, an welchem von beiden Orten er die Berühmteren gefunden, hebt er eine ausführliche Erzählung an, wie er als rüstiger Mann mit einer ausgewählten Gefolgschaft weit durch die Lande fuhr, um überall sich an die Kühneren anzuschließen und um die Tapferkeit der Häuptlinge und die Berühmtheit ihrer Kämpen zu versuchen, wobei ihm mit den Lebensaltern bestimmt war, nirgends länger als zwölf Monate sich wohl zu befinden; wie er so, vom Ruhme des milden und tapfern Hrölf Kraki und seiner Genossen angelockt, nach Dänemark zog und ihn der König, an keinem Manne Kost zu sparen gewohnt, den Sitz einnehmen hieß, den er sich durch Hinwegreißen des Inhabers verschaffen würde, was er mit Bödvar und Hialti vergeblich versuchte, bis es ihm endlich mit Hvitserk und dann mit Einem nach dem Andern gelang; wie er später zum König Hälf in Norwegen kam, wo er auf gleiche Weise sich einen Sitz erringen sollte, aber die ganze Halle durch bei Keinem zum Zwecke kam und deshalb eine Bank tiefer sich setzen muste; aus Allem entnimmt König Olaf, daß Hälfs Recken die weit stärkeren waren, doch sei kein gleichzeitiger König tapfrer und besser gewesen, als Hrölf Kraki; noch fragt er den Fremdling, ob er getauft sei, worauf Töki erklärt, er sei primsignet, aber nicht getauft, darum weil er abwechselnd bei Christen und Heiden sich aufgehalten; doch glaube er an den weißen Christ und sei

fram, svå sem hann mælti annat mål (vgl. S. Ol. k. ens h. Christ. 1853. C. 132. S. 171)." Gautr. S. C. 7 (Fornald. S. 3, 33.): „Oðinn mælti: ek gef honum [Starkaði] skáldskap, at hann skal eigi seinna yrkja enn mæla."

hieher gekommen, um getauft zu werden und der Botschaft zu genießen, die der König entboten, was er nicht wohl von einem bessern Manne würde erlangen können; er wird hernach vom Hofbischof König Olafs getauft und verscheidet im weißen Taufgewande [1]. Hieran reiht sich zuletzt noch, obgleich wieder auf den älteren Olaf bezogen, die Saga von Nornageſt [2]: in Throndheim kommt einmal bei Tagesneige zum König Olaf ein großer, bejahrter Mann, der auf Befragen angibt, er heiße Geſt. „Gaſt ſollſt du hier ſein," ſpricht der König, „wie du heißen magſt." Weiter meldet Geſt, ſein Vater Thôrd, genannt Thingbitr,

[1] Þáttr Tôka Tôkasonar, Fornm. S. 5, 299 ff.: „hann nefndist Tôki, ok kveðst vera Tôkason, Tôka sonar hins gamla u. ſ. w. fáskiptinn u. ſ. w. drakk löngum litit u. ſ. w. liðugr ok viðfellinn u. ſ. w. Þokkaðist hverium manni vel u. ſ. w. bæði frôðr ok frèttinu, leysti hann ok or öllu vel ok vitrliga u. ſ. w. hin mesta skemtan at ræðum u. ſ. w. gamall maðr u. ſ. w. at hann hafði verit afburðarmaðr at vexti ok vænleika u. ſ. w. hversu gamall maðr u. ſ. w. at mèr var aldr skapaðr u. ſ. w. tvo mannsaldra u. ſ. w. enn ek skal segja yðr Þartil einn æfintŷr u. ſ. w. fôr ek landa â milli u. ſ. w. Þvîat ek Þótti Þâ Þeim framfylgja, er î fræknara lagi voru u. ſ. w. fôr ek Þâ vîða um lönd, ok vildâ ek reyna örleik höfðingja ok frægðir kappa Þeirra; var Þat ok lagit â mik með aldrinum, at ek skylda hvergi una lengr enn 12 mânuði, ok vissa ek at Þat gekk eptir. Þâ spurða ek til Hrôlfs kraka, örleika hans ok mildi, frægða ok framverka ok hraustleika kappa hans u. ſ. w. Þiggja at honum vetrvist u. ſ. w. hann kveðst við öngan mann mat spara u. ſ. w. blâr sem hel u. ſ. w. var Þar hin mesta mikilmenska â öllu u. ſ. w. engi Þiki mèr verit hafa konûngrinn samtîða örvari ok betri at sèr, enn Hrôlfr kraki u. ſ. w. skîrðr maðr u. ſ. w. primsignðr [Biörn 2, 176: „primsigna, prima signatione crucis christianum initiare"] u. ſ. w. saki Þess at ek hefi verit ŷmist með heiðnum mönnum eðr kristnum, en Þô trûi ek â Hvîta-Krist u. ſ. w. skîrast, ok Þann boðskap hafa, sem Þèr bioðið u. ſ. w. skîrðr af hirðbiskupi Olafs konûngs ok andaðist î hvîtavoðum."

[2] In den meiſten Handſchriften dieſes Þáttr ſcheint nur „Olafr konûngr", ohne weiteren Beiſatz, genannt zu ſein; eine jedoch (Fornald. S. 1, 313. Anm. 2) beſagt ausdrücklich: „Olafr konûngr Tryggvason" und in mehreren iſt das Stück ein Abſchnitt der Saga von dieſem König (ebd. Form. XX, 4). „Ûlfr inn rauði" iſt auch ſonſt als deſſen Dienſtmann beglaubigt (Heimskr. I, 350. S. Ol. Tr. Chriſt. 1853. 54 f. 64 f. 67) und auf denſelben Olaf werden die im Nornageſtsþáttr erwähnten Trinkhörner „Grîmar" (ebd. 1, 315) noch in andern Sagen bezogen. Þáttr Helga Þôriss., Fornm. S. 3, 135 ff. Biörner S. 804 ff. S. af Þorsteini bæarm. bei Biörner S. 813 ff.

ein Däne von Geschlecht, habe zu Gröning in Dänemark gewohnt, er selbst sei primsignet, nicht getauft, seine Kunst sei, die Harfe zu spielen oder Sagen zu erzählen zum Ergetzen der Leute; kurz vor dem Jolfest kommt nun Ulf der Rothe heim, der den Sommer über in Geschäften des Königs abwesend war, und bringt diesem, mit andern Kleinoden, den Goldring Hnitud, einst dem König Hälf gehörig, nach dem die Hälfsrecken benannt sind; als dieser Ring beim Festgelage herumgeboten wird, sind Alle einverstanden, niemals gleich gutes Gold gesehen zu haben, nur der Ankömmling auf der Gästebank reicht denselben über die Hand, mit der er das Trinkhorn hält, stillschweigend weiter, und, hierüber zur Rede gestellt, versichert er, allerdings noch beßres Gold zu kennen, worüber die Andern lachen und mit ihm eine Wette eingehn; Gest nimmt hierauf seine Harfe und spielt schön und lange den Abend über; am besten schlägt er Gunnarsschlag und zum Schlusse noch das alte Lied Gudrünstrug, das die Leute nie zuvor gehört haben; andern Tags nach dem Morgentrunk soll über die Wette vom König entschieden werden und Gest überreicht ihm ein Stück von einer Sattelspange, das, mit dem Ringe Hnitud zusammengehalten, für das bessere Gold erkannt wird; doch verschmäht Gest die Annahme des Wettgelds; aufgefordert aber, anzugeben, woher er das Gold bekommen, erzählt er seine Sagen, wie er, angezogen vom Ruhme des jungen Völsungs Sigurd, sich nach Frankland in dessen Dienst begab und seine siegreichen Kriegsfahrten, auf denen er Nornagest benannt ward, wider Hundings Söhne, dann, in Gesellschaft der Giukünge, gegen die Söhne Gandälfs mitmachte; als Sigurd einst sich in einen Sumpf verritten hatte und sein Ross Grani so heftig aufsprang, daß ihm der Brustgurt entzweigieng und die Spange niederfiel, hob Gest, der sie im Lehme glänzen sah, dieselbe auf und brachte sie dem Helden, erhielt sie aber von ihm zum Geschenk und ist dieß eben das vorgewiesene Gold; nachdem Sigurds Geschicke nach dessen Saga ausführlich berichtet, auch mehrere Stücke aus den Eddaliedern mitgetheilt sind, meldet Gest nur kurz noch von seinem Aufenthalt bei Lodbröks Söhnen, bei Eirek in Upsala, bei Harald Schönhaar und bei König Hlödver in Sachsland, woselbst er primsignet wurde; schließlich erklärt er noch, weshalb er Nornagest genannt sei: weissagende Weiber, Valen, zogen umher und verkündeten den Leuten für Bewirthung und Gaben das

Alter, sie kamen auch nach Gröning in seines Vaters, eines reichen Mannes, Haus, und sollten das Schicksal des Knaben anzeigen, der dort in der Wiege lag, während über ihm zwei Kerzenlichter brannten; zwei sagten ihm großes Glück voraus, aber die dritte, jüngste Norn, die sich von den andern hintangesetzt fand und durch gewaltsames Gedräng vom Sitze gestoßen war, rief zürnend aus: „Ich schaffe dem Knaben, daß er nicht länger leben soll, als die Kerze, die neben ihm angezündet ist.“ Sofort löschte die ältere Vala die Kerze aus und hieß die Mutter solche verwahren und nicht eher als am letzten Lebenstage des Sohnes wieder anzünden; als dieser zum Mann erwachsen war, übergab die Mutter ihm die Kerze und er hat sie jetzt bei sich; zum König Olaf ist er gekommen, weil er von dem Vielbelobten irgend ein Glück erwartet, was ihm denn auch durch die heilige Taufe und die Aufnahme in dessen Gefolgschaft zu Theil wird; eines Tags fragt der König ihn, wie lang er leben wollte, wenn er zu gebieten hätte. „Kurze Frist noch, wenn Gott will,“ erwidert Gest, nimmt dann aus seinem Harfenstock die Kerze, und als sie angezündet ist, brennt sie rasch; dreihundert Winter alt legt er jetzt sich nieder und läßt sich die Ölung geben, im gleichen Augenblick ist die Kerze abgebrannt und Gest hingeschieden, Alle bedünkt sein Tod merkwürdig und der König legt großen Werth auf seine dadurch bewährte Sagen [1].

[1] Fornald. S. 1, 313: „hann sagdist Gestr heita. Konûngr svarar: Gestr muntu hèr vera, hversu sem þû heitir“ u. s. w. 314: „nokkut hnîginn â efra aldr“ u. s. w. 315: ertu nokkr îþrottamaðr? Hann kvaðst leika hörpu, eðr segja sögur, svâ at gaman þætti at u. s. w. Svâ segja menn, at Gestr þessi kæmi â þriðja âri rîkis Olafs konûngs u. s. w. 316: þenna hrîng hafði âtt âðr Hâlfr konûngr, er Hâlfsrekkar eru frâ komnir ok við kendir, er þeir höfðu kûgat fê af Hâlfdani konûngi î Ylfîng u. s. w. Þâ voru enn eigi hallir smîðaðar î þann tîma î Noregi u. s. w. â gestabekk, ok svâ fyri Gest hinn nýkomna u. s. w. 317: â gestabekkinn u. s. w. segja mèr nokkra sögu u. s. w. 318: „Tekr Gestr þâ hörpu sîna, ok slær vel ok lengi um kveldit, svâ at öllum þikkir unat î â at heyra, ok slær þô Gunnarsslag bezt; ok at lyktum slær hann Guðrûnarbrögð hinu fornu, þau höfðu menn eigi fyrr heyrt u. s. w. gestasveitinn u. s. w. 320: „at þû hefir oss heitit sögu þinni. Gestr svarar: ef ek segi yðr, hversu farit er um gullit, þâ get ek, at þèr vilið heyra aðra sögu her með u. s. w. Þâ mun ek segja frâ þvî, er ek fôr suðr î Frakkland, vilda ek forvitnast um konûngs siðu, ok mikit âgæti, er fôr frâ Sigurði u. s. w. 321: giör-

Ihren vollen Nachdruck behauptet dieſe mehrgeſtaltige Geſtſage nur in denjenigen Darſtellungen, nach welchen der alte Odin ſelbſt heran-tritt und nicht in einen menſchlichen, wenn auch mit wunderbarem Geſchick ausgeſtatteten Wanderer umgewandelt iſt. Verſchiedene Anhänge zur Geſchichte Olaf Tryggvaſons laſſen in ſein emſiges Bekehrungswerk

dumst ek þiónustmaðr Sigurðar sem margir aðrir u. ſ. w. 322: „kölluðu þeir mik þá Norna-Gest“ u. ſ. w. 328: at þat hafi Oðinn verit reyndar u. ſ. w. 329: „sem segir í sögu Sigurðar Fofnisbana“ u. ſ. w. 330: Hann kveðst Starkaðr heita Stórverksson, norðan af Fenhrîng úr Noregi u. ſ. w. 331 f.: „Olafr konúngr mælti: gaman þikki mèr at sögum þínum; lofuðu nú allir frásagnir hans ok færleik; vildi konúngr, at hann segði miklu fleira um atburði frænda sinna. Segir Gestr þeim marga gamansamliga hluti allt til aptans“ u. ſ. w. 332: „Konúngr mælti: eigi fær ek skilit til fulls um aldr þínn, hver líkendi þat má vera, at þu sèrt maðr svá gamall, at þú værir við staddr þessi tíðendi; verðr þú at segja sögu aðra, svá at vèr verðum sannfróðir um slíka hluti. Gestr svarar: vita þóttumst ek þat fyrir, at þèr mundið heyra vilja aðra sögu mína, ef ek segða um gullit, hversu farit væri u. ſ. w. Gestr segir: sú er flestra manna sögn u. ſ. w. 333: þeir báðu hann kveða, ef hann kynni u. ſ. w. 338: „þá sögðu hirðmenn, at þetta væri gaman“ u. ſ. w. 339: Enn spyrr konúngr Gest: hvar hefir þú þess komit til konúnga, er þèr hefit bezt þótt? Gestr svarar: mest gleði þótti mèr með Sigurði ok Giúkúngum u. ſ. w. 340: þar fóru þá um landit völvur, er kalladar voru spákonur, ok spáðu mönnum aldr u. ſ. w. skyldu þær spá mèr örlaga; lá ek þá í vöggu, er þær skyldu tala um mitt mál u. ſ. w. þær mæltu þá til mín u. ſ. w. ok sögðu allt svá fara skyldu um mitt ráð. Hin yngsta nornin þóttist oflítils metin hiá hinum tveimr, er þær spurðu hana eigi eptir slíkum spám, er svá voru mikils verðar; var þar ok mikil rifbalda sveit, er henni hratt úr sæti sínu, ok fèll hún til iarðar u. ſ. w. 341: kallar hún þá hátt ok reiðuliga, ok bað hinar hætta svá góðum ummælum um mik: þvíat ek skapa honum þat, at hann skal eigi lífa lengr u. ſ. w. hin eldri völvan u. ſ. w. Eptir þetta fóru spákonur í burt, ok bundu hina úngu norn u. ſ. w. giörði hann hirðmann sinn u. ſ. w. S. 12: Gestr tók kerti sitt úr hörpustokki sínum u. ſ. w. 342: konúngr spurði Gest: hversu gamall maðr ertu? Nú hefir ek 300 vetra (segir Gestr). Gamall [B. allgamall] ertu, sagði konúngr u. ſ. w. var þat ok iafnskiott, at kertit var brunnit, ok Gestr andast, ok þótti öllum merkiligt hans andlát; þótti konúngi ok mikit mark at sögum hans, ok þótti sannast um lífdaga hans, sem hann sagði; ok lýkr þar frá Norna-Gesti at segja.“ Das färöiſche Volkslied von Nornageſt bei Lyngbye 356 ff. (vgl. 96 f., 131), bei Hammershaimb 71 ff.

das verdrängte Heidenthum verlockend oder feindselig hereinspielen. Die in seine Hauptsage aufgenommene Erscheinung Odins, der nun zum bösen Geiste geworden, ist neben und zwischen ein unstreitig geschichtliches Ereignis eingerückt, die Vertilgung einer dem König aufsäßigen Schaar heidnischer Zauberleute unter Anführung des Eyvind Kelda; doch wäre mit dem Einschläfern zum Zweck eines nächtlichen Überfalls durch dieselben oder einer versäumten Frühmesse der odinische Gastbesuch allzu dürftig begründet[1]; der Grundgedanke liegt vielmehr darin, daß der christliche Olaf, selbst ein Königsheld, von der Erinnerung an das alte Heldenthum und seine Sagen sich nicht völlig lossagen konnte und so dem verfolgten Odinsglauben noch immer eine Blöße bot. Das unwiderstehliche Hinneigen zu den Reden des Gastes und dann die Entrüstung, mit der er das Meßbuch ihm an den Kopf wirft, das sind die echten und kräftigen Züge; der bekehrte Norden hat sich aber mit seinem heidnischen Helden- und selbst Götterwesen für Sang und Sage billig ausgeglichen und so gieng auch der Versucher Odin in den halbchristlichen Vermittler über, der abwechselnd bei Heiden und Getauften verweilt, zuletzt aber in seine eigene Taufe die werthgehaltenen Heldensagen miteintaucht. War der Erzähler unschädlich gemacht und seine ursprüngliche Bedeutung abgeschwächt, so wurde dagegen durch fortschreitende Mehrung seines Sagenschatzes nachgeholfen. In den zwei ersten der oben verzeichneten Fassungen wird nur des verschollenen Königs Ögwald, welcher dem Vorgebirge, darauf sein Grabhügel ragt, und dem nebenliegenden Hofe, wo König Olaf Tryggvis Sohn Ostern feiert, den Namen gab, besonders gedacht, desselben, der nach Hálfssaga in eigenem Gesang aus dem Grabe sich vernehmen läßt[2]; neben

[1] Heimskr. 1, 276 ff. hält die beiden Vorfälle C. 70: „dráp Eyvindar Keldo“ und C. 71: „frá Olafi konúngi ok vélom Oðins“ getrennt; S. Ol. k. Tryggv. Christ. 1853, S. 34, läßt im C. 32: „frá Oðni“ die Tödtung Eyvinds unmittelbar auf den Vorgang mit Odin folgen, nach S. Ol. k. Tryggv. in Fornm. S. 2, 138 ff., C. 197 f., in derselben Nacht, in welcher Odin den König hinhielt, nach Ögvaldsnes gekommen, um denselben im Schlafe zu erschlagen oder zu verbrennen, und Olaf ahnt auch einen Zusammenhang zwischen Beidem.

[2] Fornald. S. 2, 26 f. (vgl. 2, 5). Solche Stimmen vom Grabhügel: Landn. 386. 387 f. Þorleifs iarlaskálds S., Fornm. S. 3, 102. Fornald. S. 2, 65. 488 f. Geijer 176 f. 233, 4. Müller, isl. Historiogr. 23. Sagabibl. 3, 214. Myth. 859.

jener örtlichen Anlehnung heißt es dann allgemein, der Gast habe noch viel Andres zu sagen gewust von Königen und Kunden der Vorzeit, er habe aus allen Landen Abenteuer erzählen gekonnt, alte nicht weniger, als neue [1]; in der dritten Darstellung nennt Olaf der Heilige den König Hrólf Kraki als denjenigen, dem er am ehesten gleichen möchte, wogegen Gest den siegesmächtigsten Herrscher, d. h. sich selbst, den verhüllten Odin, hervorhebt [2]; in der vierten und fünften folgen nicht bloß nordische Heldennamen, wieder Hrólf und seine Kämpen, Hálf und seine Recken, Lodbróks Söhne u. a., sondern es wird auch die ausdrücklich als fränkisch bezeichnete Sigurdssage [3] in großem Umfang herbeigezogen und zwar dergestalt, daß der Erzählende, der jetzt nicht mehr Odin ist, überall, im Norden und in Frankland, selbst die ruhmreichen Könige aufgesucht und ihnen gedient hat. Die Geschichterzählung, wie sie altnordisch vor dem Gebrauche der Schrift in fester Form ausgebildet war und von Mund zu Mund sich vererbte, die Saga, setzt als jedesmaligen Urheber einen Augen- und Ohrenzeugen der erzählten Begebenheit voraus und dieser erste, unmittelbare Zeuge, der auch gerne zur Beglaubigung genannt wird [4], war ein giltigerer Gewährsmann, als

[1] Heimskr. 1, 278: „slíka luti sagði hann, ok marga aðra, frá konúngom eða öðrom forntíðindom.“ S. Ol. k. Tryggv. Christ. 1853, 34: „ok kunne fra mavrgv at segia u. s. w. ok kvnne hann at segia mavrg tiðende af orrostvm ok fornvm attbvrðvm.“ Fornm. S. 2, 138: „Þviat hann kunni af öllum löndum tíðindi at segja, eigi síðr forn enn ný u. s. w. slíka luti ok marga aðra sagði hann frá fyrrum tíðindum, ok af fornkonúngum.“ 142: „dvaldi fyrir oss svefninn u. s. w. með sínum skemtiligum skröksögum.“

[2] Der edle und milde Hrólf Kraki war vorzugsweise geeignet, daß auch ein christlicher König sich mit ihm befreunden konnte, er und seine Kämpen, besonders Böðvar Biarki, sind schon in der Saga Odin und den andern Göttern ungläubig und feindlich gegenübergestellt (Fornald. S. 1, 98. 107. 112; vgl. Saxo 2, 37).

[3] S. af Nornag. C. 4 (Fornald. S. 1, 320; vgl. ebd. 323): „Þá mun ek segja frá Þvî, er ek fôr suðr í Frakkland; vilda ek forvitnast um konúngs siðu, ok mikit âgæti, er fôr frá Sigurði Sigmundar syni u. s. w. fyrr enn ek kom til Frakklands“ u. s. w. (ebd. 329: „sem segir í sögu Sigurdar Fofnisbana“).

[4] Skáldische Vergleichung des Jarls Skúli mit alten Sagenkönigen Sn. 267 f., 94 (Arn. 710, 94).

jeder nachfolgende (vgl. S. 335) Überlieferer [1]; da nun auch die fabelhafte Sage auf Glaubwürdigkeit Anspruch machte und eben sie diesen zu begründen besonders Ursache hatte, so war es ganz angemessen, den kundenreichen Töki oder Nornagest aus eigener Erlebnis sprechen und sich darüber selbst durch mitgebrachte Gegenstände ausweisen zu lassen [2]; je mehr aber der Kreis seiner Erfahrungen sich in der Sagenwelt ausbreitete, um so längere Lebenszeit war ihm nöthig, um dieselben noch den norwegischen Königen am Schlusse des 10ten und Anfang des 11ten Jahrhunderts mündlich mittheilen zu können, und so mußten für Töki, der mit den am Rande der urkundlichen Geschichte stehenden Hrólf Kraki und Hálf zusammen war, wenigstens zwei Menschenalter, für Nornageſt, der mit dem sagenhaften Sigurd auszog [3], dreihundert Jahre wunderbar vorbestimmt sein. Tókis kurze Angabe, daß ihm sein zweifaches Alter geschaffen war („at mèr var aldr skapaðr"), ist genau der Ausdruck, welcher sonst für die Vorbestimmungen der Schicksalsgöttinnen gebraucht wird [4]; die ausmalende Nornagestsmähre nennt

[1] Über das zur Kunst ausgeprägte Sagawesen s. P. E. Müller, über den Ursprung und Verfall der isländischen Historiographie, übersetzt von Sander, Kopenhagen 1813, S. 37 ff. Geijer 175 ff. Munch 1, 241 ff.

[2] Außer der Sattelspange Sigurds zeigt er auch eine sieben Ellen lange Schweiflocke des Rosses Grani vor; ein riesenhafter Backenzahn Starkads, den er gleichfalls mitgenommen, hängt an einem Glockenseil in Dänemark (Fornald. S. 1, 331). Der angelsächsische Widsið, ein Sänger und Harfner, dessen Wandername mit Gángráð, Wegtam u. s. w. (auch dem deutschen Irreganc) zutrifft, hat noch auf weiteren Wegen, als Gest, die berühmtesten Sagenhelden selbst aufgesucht, darum kann er von ihnen singen und sagen; auch hat er einen goldschweren Armring, den ihm Eormanric gab, seinem Gebieter heimgebracht (Cod. Exon. 321, 22 ff. 324, 1 ff.).

[3] Sigurd Fáfnisbani wird freilich weit herabgerückt, indem derselbe mit den Giukungen Zeitgenosse des Schwedenkönigs Sigurd Hring und der ihm verwandten Gandálfssöhne sein soll. (In den Beschreibungen der Brávallaschlacht stehen die Gandálfssöhne auf dänischer Seite, Fornald. S. 1, 380. Saxo 8, 144: „editi Gandal sene" u. s. w.)

[4] Sn. 18 (Arn. 72): „Þessar meyjar skapa mönnum aldr; þær köllum vær nornir. Enn eru fleiri nornir, þær er koma til hvers manns er borin er, at skapa aldr, ok eru Þessar goðkunigar" u. s. w. Sæm. 149, 2: „nornir kvâmo, þær er ödlingi aldr um skôpo." Fornald. S. 1, 309: „fârr gengr of sköp norna; eigi hugða ek Ellu at aldrlagi mînu" u. s. w. (Myth. 379.) Vgl. Sæm. 273, 31: „kveld lifir maðr ekki eptir kvið norna."

dann wirklich die Nornen und gibt nach ihnen dem langlebigen Gaste seinen Namen. Sie findet zum Theil ein Seitenstück an der Meldung Saxos vom Schicksalsspruche der Parcen, wie ihn der Dänenkönig Fridlef für seinen neugebornen Sohn Olaf im Heiligthum der Götter einholt und welcher gleichfalls von Zweien mit günstiger, von der Dritten mit ungünstiger Begabung ergeht [1]; dagegen bietet sich für die Abhängigkeit der Lebensdauer vom Brennen der Kerze nirgend sonst im nordischen Sagengebiet etwas Entsprechendes und man muß damit zu den Mören und dem Lebensscheit Meleagers aufsteigen [2]. Die Nornen der Geistsage sind überhaupt nicht sicher und gleichmäßig aufgefaßt und entsprechen keineswegs ihrem Namen. Vornherein sind es herumziehende Valen, dergleichen auch anderwärts geschildert werden und zwar überall bloß zur Erspähung und Verkündung, nicht zur Festsetzung der Geschicke berufen [3]; demgemäß sollen auch jene an Nornagests Wiege nur

[1] Saxo 6, 102: „Mos erat antiquis super futuris liberorum eventibus Parcarum oracula consultare. Quo ritu Fridlevus Olavi filii fortunam exploraturus, nuncupatis solenniter votis, deorum ædes precabundus accedit, ubi introspecto sacello ternas sedes totidem nymphis occupari cognoscit. Quarum prima indulgentioris animi liberalem puero formam uberemque humani favoris copiam erogabat. Eidem secunda, beneficii loco, liberalitatis excellentiam condonavit. Tertia vero protervioris ingenii invidentiorisque studii fœmina, sororum indulgentiorem asperuata consensum, ideoque earum donis officere cupiens, futuris pueri moribus parsimoniæ crimen affixit. Ita aliarum beneficiis tristioris fortunæ veneno corruptis, accidit ut Olavo pro gemina munerum ratione permixta liberalitati parcitas tribueret cognomentum“ u. s. w. (Stephan. nott. 135 a: „Olaff hin Nidske.“ Vgl. Saxo 3, 39. 42. f. Heimskr. 1, 60.)

[2] Vgl. Sagabibl. 2, 115. Myth. (380 f.) 386. W. Wackernagel in der Zeitschrift für d. Alterth. 6, 280 f.

[3] Sæm. 4, 25: „völu velspâ.“ Fornald. S. 1, 11: „spâdômr minn (völvu) allr u. s. w. þína til sagna“ u. s. w. 2, 165 f.: „hûn var völva ok seiðkona, ok vissi fyrir ôvorðna hluti af frôðleik sînum u. s. w. sagði hûn hverjum, þat sem fyri var lagit u. s. w. sînar spâsögur“ u. s. w. 167: „saga mun sannast sû er segir völva, öll veit hûn manna örlög fyrir.“ (Norg. g. lov. 1, 152: „fer hann með spâsögur eða með gerningum“ u. s. w. Ebd. 2, 381, 56.) 168: „Þat er Þèr at segja, Oddr! sagði hûn u. s. w. at Þèr er ætlaðr aldr miklu meiri enn öðrum mönnum; Þû skalt lifa 300 vetra, ok fara land af landi u. s. w. vegr Þinn mun fara um heim allan u. s. w. Spâ Þû allra kellînga örmust um mitt râð u. s. w. at rennt hafa

weiſſagen und die zwei älteren beſchränken ſich darauf, aber ſchon ihre Dreizahl iſt nornenhaft und die dritte, jüngſte, nun wirklich Norn genannt, ſchafft ihm, nicht länger zu leben, als die Kerze brennt. Norn und Vala ſind hier ungebührlich vermengt, das Geſchäft der Nornen iſt, durch Geſetz und Urtheilſpruch, Alter und Schickſal unabänderlich zu beſtimmen [1]; dieß iſt ein Vermögen ſolcher Art, daß es keine Nornen vom Menſchenſtamme geben kann [2]; als höhere Weſen ſind ſie auch in Fridleſs Befragung angeſehen, Valen dagegen, Seherinnen, welche das Beſchloſſene durch Zauber erforſchen und darnach das Künftige vorherſagen, finden ſich in der Götterſage, wie im wirklichen Leben; aber ſelbſt jene bedeutendſte Seherin, die vorbildliche Vala, deren Weiſſagung

ek nû þeim sköpunum u. ſ. w. 300: „at spâ sû komi fram, er völvan arma spâði mèr fyrir laungu“ u. ſ. w. (Sæm. 236, 37. Munch 138, 37: „Svâ mik nýliga nornir vekja, vil sinnis spâ vildi at ek rêða“.) 301: „eigi u. ſ. w. við sköpum gjöra“ u. ſ. w. 302: „Sagði mèr völva sannar rûnir“ u. ſ. w. (Sgl. 2, 506 ff. 507: „gânga þaða sèr hverr til frêtta“ u. ſ. w. til frêtta u. ſ. w. 508: „hundrað vetra u. ſ. w. 558.) Fornm. S. 3, 212 (Þáttr Orms Stórólfss. C. 5): „konur þær fôru yfir land, er völvur voru kallaðar, ok sögðu mönnum forlög sîn, árferð ok aðra hluti, þâ er menn vildu vîsir verða u. ſ. w. var völvan frètt at forspâm sînum“ u. ſ. w. Und nun im Nornag. Þáttr ſelbſt (1, 340): „þar fôru þâ um landit völvur, er kallaðar voru spâkonur, ok spâðu mönnum aldr u. ſ. w. skyldu þær spâ mèr örlaga u. ſ. w. sögðu allt svâ fara skyldu um mitt râð u. ſ. w. eptir slíkum spâm u. ſ. w. 341: eptir þetta fôru spâkonur î burt, ok bundu hina ûnga norn.“ Myth. 372: „altn. spâkonor (vgl. spâkr, ahd. ſpâhi, prudens)“ u. ſ. w.

[1] Zu „skapa aldr“ ſ. ob. S. 317, Anm. 4; Schickſal überhaupt Sæm. 4, 21: „Þær lög lögðo, þær líf kuro, alda börnum örlög at segja“. Sn. 19: „ef nornir râða örlögum manna.“ 212 a: „Nornir heita þær er nauð skapa.“ (Sæm. 194, 7: „merkja â nagli nauð.“ 196, 18: „â nornar nagli.“ 149, 3: „suero þær [nornir] af afli örlög-þâtto.“) Sæm. 164, 13: „nornir valda.“ 181, 2. 187, 11: „Norna dôm.“ 217, 7. (216, 6.) Fornald. S. 1, 508: „illr er dômr norna.“ Heimskr. 1, 60: Þâ er Hálfdan u. ſ. w. norna dôms of notit hafði“. (Lex. poet. 102 b.) 1, 109: „rêðo þvî nornir.“ (Myth. 379. 381. Rechtsalt. 750. 768. 773 u.)

[2] Sæm. 187 f., 13 (Munch 109, 13): „Sundrbornar miök hygg ek at nornir sê, eigut þær ætt saman; sumar ero âs-kungar, sumar álfkungar, sumar dœtr Dvalins.“ Sn. 18 f.: „En eru fleiri nornir, þær er koma til hvers manns er borin er, at skapa aldr, ok eru þessar goðkunnigar, en aðrar álfsættar, en enar þridiu dvergsættar“ (vgl. Fornald. S. 1, 161). Fornm. S. 2, 53: „blôt norna“ (Lex. poet. 64 b).

(völu-spâ) in großartigen Zügen die Weltgeschicke verkündet, wird genau von den Nornen unterschieden und dieser Unterschied greift tief in die Anlage des nach ihr benannten Eddaliedes. Nachdem sie die Schöpfungsgeschichte damit beschlossen, wie Ask und Embla durch Odin, Hönir und Lodr belebt und beseelt worden, spricht sie von der Esche Yggdrasill, die immergrün über Urds Brunnen steht, woher die vielwissenden drei Jungfraun kommen [1], Urd, Verdandi und Skuld, welche Gesetz gaben, Leben koren den Menschenkindern, Schicksal der Männer [2]; einsam saß sie nun außen, als der alte Sorgliche unter den Asen kam und ihr in die Augen sah: „Wes befragt ihr mich? warum versucht ihr mich? Wohl weiß ich, Odin, wo du dein Auge bargst, in jenem berühmten Mimisbrunnen; Meth trinkt Mimir jeden Morgen von Valvaters Pfande.“ Da verlieh Heervater ihr Ringe und Halsbänder, kluge Sprüche und Weissagstäbe, sie aber sah weit und weitum durch jedes Menschenalter, sah den Ausritt der Valkyrjen und gedenkt des ersten Krieges in der Welt über der erschlagenen und doch fortlebenden Gullveig, einer zauberkundigen, schlimmen Vala, des ersten Volkkriegs, als Odin den Speer fliegen ließ und in das Heer schoß [3]. So reiht sich

[1] Str. 20 bei Munch: „þrîar or þeim sæ [R., sal A.] er und þolli stendr.“ Vgl. Sæm. 233, 21 (Munch 136, 21): „þat [full] var um aukit Urdar magni, sval-köldum sæ ok sônar dreyra.“ Vgl. Sæm. bei Munch 70, 36. 202 b.

[2] Sæm. 4, 21 (Munch 3 a, 20): „þær lög lögdu, þær líf kuru alda börnum, orlög seggja [R., a. orlög at segja]“. Zu „kuru“ Gr. 1, 914, IX. Rechtsalt. 768. Zu seggr Sn. 196 ob. 212 b ob. (vgl. Gr. 3, 321. 2, 518. 542 u. 545 ob. Cädm. 2, 251). Biörn 2, 233 b: „seggr, m. vir fortis, sibi confidens. Sæm. 103, 21. 68, 60. Für diesen ganzen Abschnitt ist die von Resenius, dann in der Kopenhagener Ausgabe und bei Munch eingehaltene Strophenordnung befolgt, die sich auf den Cod. reg. Hafn. und die arnämagn. Pergamenthandschrift zu gründen scheint; eine vergleichende Zusammenstellung der Strophenfolge nach den verschiedenen Handschriften bleibt zu wünschen.

[3] Sæm. 4, 21 bis 28 (Munch 3, 21 bis 4, 28). Bekannter Name Odins ist Yggr; hiezu tritt entschieden appellativ: „yggjungr“, Beides unzweifelhaft vom Verbum „ugga, suspicari“ (Biörn 2, 488; ebd. 487: „yggr, m. terror; item suspicio“); als Odin über Baldrs schweren Träumen ahnungsvoll besorgt ist, weshalb er dann die begrabene Vala zu befragen ausreitet, heißt es Sæm. 93, 5 (Munch 195 b): „Valfödr uggir, van sê tekit, haminjur ætlar horfnar mundu.“ Sæm. 16, 49: „uggir.“ Vgl. Nam. des Donn. 17. 22. Zwischen: „Valdi henni herfödr hringa ok men“ und: fêspiöll (Lex. poet. 167 a)

an die Erſchaffung des Menſchengeſchlechts unmittelbar die Beſtimmung ſeiner Geſchicke, Aſk und Embla hießen wenig vermögende, ſchickſalsloſe; ins Leben gerufen erhalten ſie durch die Satzungen der Nornen ihr Schickſal [1]; aber dieſe Vorbeſchlüſſe harren der verſtehenden und verkündenden Vala, die Sprecherin des Liedes ſitzt außen, ein Ausdruck, der für ſolches Spähen überhaupt gebraucht wird [2], wohl eben am Urdbrunnen, an dem auch der Redner von Lodfáfnismál ſitzt [3]; allein es fehlt ihr, die von Jötunen aufgenährt iſt [4], noch die rechte Weihe, ſie weiß dem prüfenden Blicke des hinzugetretenen Gottes nur zu antworten, er, der ſein Auge im Mimisbrunnen verpfändet, ſei der Kundige, der nicht bei ihr zu forſchen brauche; und wirklich iſt es Odin, durch den ſie erſt zur Seherin ausgerüſtet wird, mit dem Schmucke, der auch irdiſche Valen auszeichnet, mit dem Stabe, wie ihn auch dieſe führen, und mit den Spruchformeln zum Hellſehen befähigenden Zaubers [5].

spaklig ok spâganda (ebd. 221 b u.)", oder auch nach Letzterem fehlen zwei Kurzzeilen, in denen der Wahrſagberuf noch beſtimmter ausgedrückt ſein mochte. Norg. g. lov. 2, 327 (vgl. 308): „fê i haugum finna" u. ſ. w. Heimskr. 1, 12: „Oðinn vissi of all iarðfê" u. ſ. w.

[1] Gegenſatz zwiſchen Sæm. 3, 17: „Ask ok Emblu orlöglausa" und 4, 21: „orlög seggja."

[2] Mit Sæm. 4, 21: „Ein sat hon ûti" (vgl. 216, 6) ſtimmen die Geſetzſtellen: Norg. g. lov. 1, 350 f.: „Þæt er ubota værk at sitia uti. Þæt er ubota værk, at gera finfarar". Vgl. ebd. 389 u. fara at = spyria spa. Ebendaſ. 2, 308 (2, 327): „vtti sættor at spyria orlaga." Fornm. S. 7, 275 (S. Hâkonar herðibreiðs K. 17): „Svâ segja menn at Gunnhildr, er Simon hafði âtt, fôstra Hâkonar, lèti sitja ûti til sigrs honum, en Þat var ráð [ok vitraðist Þat, H; en svâ gekk frèttin, Hk.] at Þeir skyldi berjast við Înga um nôtt, en aldri um dag, ok Þá myndi hlýða; en Þórðis skeggja [seggja, Hk.] er sû kona köllud, sem sagt er at ûti sæti, en eigi vitum ver sann á Þvî."

[3] Sæm. 24, 1 (Munch 16, 111): „Mâl er at Þylja Þularstôli at Urðar brunni at" u. ſ. w.

[4] Sæm. 1, 2 (Munch 1, 2): „Ek man iötna âr um borna, Þá er forðum mik fœdda [a. frœdda] höfðu." Vgl. 5, 32. Vgl. Sæm. 118, 32: „Eru völur allar frá Viðólfi u. ſ. w. komnir." Thôr 202 f.

[5] Den Aufzug der Vala Thorbiörg mit Halsſchmuck und Stab ſchildert die betreffende Geſchichtſage umſtändlich (Finn M., Edd. 1, 6 f. Weinhold, d. Fr. 60 f.) und in Hrólfs S. wird eine Vala durch Zuwerfen eines Goldrings beſtochen (Fornald. S. 1, 11).

Jetzt sieht sie in alle Zeiten hin und zwar zeigt sich ihr zunächst das Schicksal der wehrhaften Männer, der erste Krieg, vorbedeutet durch den Auszug der Valkyrjen, angefacht durch die Gewaltthat an Gullveig [1], dem bösen Zauberweibe, einer persönlichen Gestaltung des gierig verfolgten Goldes, eröffnet durch Odins verhängnisvollen Speerwurf, und zu dieser Ansicht stimmt vollkommen diejenige Heldensage, welche, obgleich nicht heimischen Ursprungs, doch vorzugsweise als ergänzender Anhang der Götterlieder gleichartig mit diesen behandelt, mit denselben verbreitet und gleich ihnen zum Schmucke der Skáldensprache reichlich verwendet worden ist, die Sage von Sigurd und den Niflungen; sie beginnt in der Liederedda mit einem weiteren Mythus, wie das Fluchgold an die Menschenstämme kam, zwei Brüdern und dann noch acht Königen verderblich; dem Sigurd insbesondre wird verkündet: „Das klingende Gold und das glutrothe Gut, die Armringe werden dir zum Tode!“ und im alten Biarkiliede heißt das Gold: der Niflunge Hader [2].

Das erschlossene Auge der Vala überschaut aber auch die Geschicke der Götter und die Zukunft des Weltganzen bis zum allgemeinen Untergang und bis zur Wiedergeburt. Daß die Nornen auch hierüber Urtheil geben, ist weder in diesem Liede noch in andern Mythenquellen namentlich ausgesprochen und selbst die menschlichen Loose findet man in den Sagen durch Odin und andre Götter bestimmt und geleitet [3];

[1] Zu Sæm. 5, 26: „geirum studdu“ s. auch Keyser, Nordm. Religionsforf. 103 (Landn. V, 11. Fornald. S. 2, 92).

[2] Sæm. 181, 5 (Munch 105, 3): „Þat skall gull, er gustr âtti, brœdrum tveim at bana verda, ok ödlingum âtta at rôgi“ u. s. w. 187, 9 (Munch 109, 9): „id gialla gull ok id glödrauda fê Þêr verda Þeir bauga at bana.“ Sn. 154 f. (Arn. 400 f.): „Î Biarkamâlum enum fornum eru töd mörg gulls heiti u. s. w. rôgi Niflûnga (Niflungorum dissidiis).“ Vgl. Sæm. 214, 24 (Munch 132, 24): „urdr ödlinga hefir Þû [Brynh.] æ verid, rekr Þik alda hverr illrar skepnu, sorg sâra siau konunga ok vinspell vîfa mest.“ Näher Eingehendes über die Mythen von Gullveig und Andvari bleibt andrem Zusammenhange vorbehalten. Auch in Hrólfs S. spielt das Gold eine bedeutende Rolle. Dann Bisburs verhängnisvolles „gullmen“ und die Vala Huldr, Yngl. S. C. 16. 17. 22.

[3] So theilen sich Odin und Thôr in die Schicksalssprüche über Starkad, die sofort von eilf Richtern, zu denen Odin selbst als der zwölfte niedersitzt,

gleichwohl ſagt die Vala, eben wie ſie zuvor die Valkyrjen reiten ſah, im Verfolg ihrer Geſichte: „Ich ſah Baldr, dem blutigen Opfer, Odins Sohne, Schickſale vorbehalten“; dasſelbe Wort aber (orlög, wie einfach lög) hatte ſie von den Satzungen der Nornen gebraucht [1] und bei Saxo leiten wirklich drei übermenſchliche Waldjungfrauen die Geſchicke Baldrs und Höds [2]; im Eingang des nächſten Abſchnitts verſichert dann die Seherin, noch weiter vor zu blicken und von der künftigen Götternacht (ragnarök) Vieles melden zu können [3], was nun ausführlich geſchieht; es zieht ſich alſo von der Schilderung des Urdbrunnens und

beſtätigt werden (Fornald. S. 3, 32 f. Saxo 6, 103. Myth. 818 f.); der Schwedenkönig Ön oder Ani opfert um langes Leben („blôt til lânglîfis sèr“) ſeine Söhne dem Odin und erhält deſſen Beſcheid (Ynngl. S. C. 29, Heimskr. 1, 34; vgl. Fornald. S. 2, 12); wem Hâlfdan der Alte um dreihundert Jahre geopfert („blôtaði“ Sn. 190. Fornald. S. 2, 8). Vgl. Lex. poet. 64 b: „blôt norna“. Fornm. S. 2, 53.

[1] Vsp. (Munch) Str. 36: „Ek sâ Baldri, blôdgum tivor, Oðins barni, orlög folgin“ u. ſ. w.; hiezu Str. 20: „Þær lög lögðu u. ſ. w. orlög seggja“ und Str. 24: „Sâ hon valkyriur“ u. ſ. w. (Lex. poet. 162 a u.: „örlög, Baldri fôlgin, fata B. reposita destinata, Vsp. 29“; ebd. 65 b u.: „b. tifor, deus sanguine perfusus, saucius, Vsp. 29“; tifor entſpricht aber doch wohl dem agſ. tiber, tifer n., ahd. zëpar n., Myth. Ettm. Lex. 524. 36. Cädm. Gl. 276. Graff 5, 580, Opfer, Opferthier; über das wegfallende i des Dat. Gr. 1 (2), 651.) In Vegtamskvida, einer Ausführung des in Str. 36 und 37 kurz Berührten, muß Odin, um Baldrs Schickſal zu erfahren, eine Vala aus dem Grabe wecken; eine Strophe ſchwebt zwiſchen beiden Liedern, Sæm. 6, 37 f. 95, 16. Munch 57, 11. 187 b. Vgl. wieder Norg. g. lov. 2, 308: „Þæir er fræista draugha vpp at vækickia æda haugbua.“

[2] Saxo 3, 39: „Hotherus inter venandum errore nebulæ perductus in quoddam silvestrium virginum conclave incidit; a quibus proprio nomine salutatus, quænam essent, perquirit. Illæ suis ductibus auspiciisque maxime bellorum fortunam gubernari testantur. Sæpe enim se nemini conspicuas prœliis interesse clandestinisque subsidiis optatos amicis præbere successus. Quippe conciliare prospera, adversa infligere posse pro libitu memorabant“ u. ſ. w. (vgl. 42 f.: „tres nymphas u. ſ. w. ni trium maxima vetuisset u. ſ. w., obgleich dieß verworrener Weiſe wieder andre ſind); die beiden Aſen ſind bei Saxo zu kriegeriſchen Königen geworden und ſeine Waldjungfrauen ſchwanken zwiſchen Norn und Valkyrje.

[3] Str. 44 (Sæm. 7, 40): „Fram sê ek lengra, fiöld kann ek segja um ragnarök röm sigtîva.“ Myth. 774.

der drei schicksalsmächtigen Nornen an eine fortlaufende Folge des Schauens und der Weissagung [1].

Bedeutsam für die umfassende Geltung der Nornensprüche ist eben auch der Umstand, daß jener Brunnen, von dem sie ausgehn, unter der Esche Yggdrasill steht, die, ein Sinnbild des zeitlichen Alllebens, mit diesem unverwelklich grünt, beim herannahenden Weltbrand aber zittert und stöhnt [2]. Selbst die Namen der drei Nornen, welche hier

[1] Im ersten Abschnitt, über die jötnische Urzeit, aus der die Vala selbst herkam, bis zum vollendeten Schöpfungswerke spricht sie als sich erinnernd (Str. 1: „er ek fremst um man.“ Str. 2: „Ek man iötna âr um borns, þâ er fordum mik fœdda höfdu; nîu man ek heima u. s. w.) und berichtet demgemäß im Prät.; im zweiten Abschnitt, zur Vala geweiht, fängt sie zu sehen an, spricht aber noch: sah sie, ich sah (durchlaufender Wechsel der ersten und dritten Person: Str. 23: „sâ hon vitt ok um vitt of veröld hverja.“ Str. 24: „Sâ hon valkyrjur“ u. s. w. Str. 36: „Ek sâ Baldri u. s. w. orlög fôlgin.“ Str. 37: „er mer sýndisk,“ noch unabgeschwächt: mir sichtbar wurde. Str. 38: „Hapt sâ hon liggja“ u. s. w. Str. 42: „Sal sâ hon standa“ u. s. w. Str. 43: „Sâ hon þar vada“ u. s. w.), und erzählt fortwährend in der vergangenen Zeit, denn auch das Zukunftschauen ist hier schon ein vormaliges und die Ereignisse, überall Störungen und Trübungen des im ersten Zeitraum geordneten Götter- und Menschenlebens, sind bereits eingetreten, wie denn namentlich Baldrs Tod auch in andern Eddaliedern als ein Geschehenes vorausgesetzt ist (Sæm. 38, 54. 63, 27 f. 117, 28); sie kann also wohl auch einmal sich erinnernd sprechen (Str. 25: „þat man hon fôlkvîg fyrst î heimi“ u. s. w.), und wo es bleibende, noch vorhandene Zustände sind, weiß sie, sieht sie hier schon und gebraucht darstellend das Präsens (Str. 19: „Ask veit ek standa u. s. w. steudr æ yfir grœnn Urdar brunni.“ Str. 22: „alt veit ek u. s. w. drekkr miöd Mimir morgin hverjan“ u. s. w. Str. 31: „Veit hon Heimdallar hlioð um fôlgit u. s. w. â sêr hon ausask“ u. s. w.); der dritte Abschnitt verkündet rein die Zukunft und fortan heißt es: ich sehe, sie sieht (Str. 44: „Fram sê ek lengra, fiöld kann ek segja um ragnarök“ u. s. w. Str. 57: „Sêr hon uppkoma“ u. s. w. Str. 62: „Sal sêr hon standa“ u. s. w.); auch wird nun durchaus entweder im Präsens, denn für die Seherin ist es Gegenwart, oder in den Formen der künftigen Zeit (mun, munu, skoln Str. 62 f., Gr. 4, 178 u. 180) gesprochen.

[2] Vsp. Str. 19: „Ask veit ek standa, heitir Yggdrasill, hâr baðmr ausinn hvîta auri u. s. w. stendr æ yfir grœnn Urdar brunni.“ Str. 20: „þriâr or þeim sæ er und þolli stendr.“ Str. 48: „Skelfr Yggdrasils askr standandi; ymr ið aldna trê.“ (Daß Str. 56: „geisar eimr vid aldrnâra“ nichts mit der Esche zu thun hat, ergibt Lex. poet. 8b. Vgl. Bouterw. Gl. 9: „aldornere“ u. s. w.). Was Vsp. Str. 19 nur vermuthen

allein vollständig und im Zusammenhange gegeben sind, entsprechen dem Inhalte der Völuspá nach dessen ganzem Umfang; denn wie die Vala Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges offenbart, so bezeichnet Urd, die erstgenannte Norn, das Gewordene, Verdandi, die zweite, das Werdende, im Werden Begriffene, Skuld, die dritte, was werden soll, werden wird [1]. Diese drei Zeitformen, eigentlich die drei Stufen aller Bewegung in der Zeit [2], haben ihren vollsten und großartigsten Gegenstand in der Geschichte des Weltganzen, wie solche von der Vala entrollt wird; sie finden aber ihre Anwendung auch auf den Lebens- und Schicksalsgang besondrer Wesenklassen, ausgezeichneter Geschlechter und einzelner Menschen, und so zersplitterte man die drei Allnornen in solche, die von Ásen, Álfen und dem Zwerge Dvalinn stammen [3], man bezog sie auf die persönlichsten Zustände und Begegnisse und sprach, je nachdem diese beschaffen waren, von guten oder übeln, häßlichen, grimmen Nornen [4]; wenn zwei derselben Gutes zu-

läßt, daß die Nornen es seien, die den Baum begießen, führt Sn. 20 (Arn. 76) so aus: „Enn er þat sagt, at nornir þær, er byggja við Urðar brunn, taka hvern dag vatn í brunninum, ok með aurinn, þann er liggr um brunninn, ok ausa upp yfir askinn, til þess, at eigi skyli limar hans trêna eðr fúna“ u. s. w. Drei Wurzeln erstreckt die Esche nach drei Seiten, zu Hel, zu den Hrímthursen und zu den Menschen, Sæm. 44, 31.

[1] Sæm. 4, 20 (Munch 3, 20): „Urð hêtu eina, aðra Verðandi, skâru á skîði Skuld ena þriðju.“ Die genaueste Aufweisung der grammatischen Formen, aus denen diese drei Eigennamen hervorgegangen sind, Myth. 376 f.

[2] Spruch eines mhd. Dichters: „Dâ mit diu werlt al umbe gât, des sind niuwan driu wort: ez was, ist oder wirt.“ [F. Pfeiffer, zur deutschen Litteraturgeschichte S. 82. K.]

[3] S. ob. S. 318, Anm. 3. Die „dœtr Dvalins“ (Sæm. 188, 15) gemahnen daran, daß der Zwerg Andvari von einer kümmerlichen Norn spricht, die ihm ehedessen schuf, daß er im Wasser leben sollte (Sæm. 181, 2. Munch 104, 2).

[4] Sæm. 164, 13: „Þó kveð ek nökkvi nornir valda“ u. s. w. Ebd. 15: „var þér þat skapat, at þû at rôgi rikmenni vart.“ 181, 2: „aumlig (Lex. poet. 30 a) norn skôp oss í árdaga, at ek skylda í vatni vaða.“ 216, 6 (Munch 117, 5): „gêngu þess á milli grimmar urðir.“ 217, 7 (Munch 117, 7): „liotar nornir skôpu oss langa þrâ.“ 267, 13 (Munch 161, 3): „Gêkk ek til strandar, gröm var ek nornum, vilda ek hrinda stríðgríð þeirra.“ 273, 31: „kveld lifir maðr ekki eptir kvið norna.“ Sn. 18 f. (Arn. 72 f. 2, 262 f.): „Urðr, Verðandi, Skuld; þessar meyjar skapa mönnum aldr; þær köllum vær nornir. Enn eru fleiri nornir, þær

theilen, die dritte Böſes, und wenn hinwider der feindliche Spruch durch eine günſtige Wendung ermäßigt wird, ſo veranſchaulicht dieß, wie überhaupt im menſchlichen Geſchicke die weißen und die ſchwarzen Looſe ſich miſchen und ausgleichen. Aus der Dreizahl wird vorzugsweiſe Urd für ſich allein genannt, nicht bloß indem, wie ſchon in Völuſpâ, der Brunnen eigens von ihr den Namen trägt, ſondern auch ausdrücklich als Schickſalsmächtige [1]; mit der Mehrzahl ihres Namens ſcheinen ſogar die Nornen im Allgemeinen bezeichnet zu werden [2].

Warum nun gerade die Älteſte, die Norn des Gewordenen, als Ordnerin der Schickſale hervorgehoben wird, die ſich doch erſt in Gegenwart und Zukunft erfüllen, erklärt ſich dadurch, daß dieſelben überall

er koma til hvers manns er borinn er, at skapa aldr, ok eru þessar goðkunnigar, en aðrar álfa ættar, en enar III dverga ættar; svâ sem hèr segir u. ſ. w. Þâ mælti Gángleri: Ef nornir râda orlögum manna, þâ skipta þær geysi ûlafnt, er sumir hafa gott líf ok ríkuligt, en sumir hafa lítið lèn eðr lof, sumir lángt líf, sumir skamt. Hâr segir: góðar nornir ok vel ættaðar skapa góðan aldr, en þeir menn, er fyrir ûsköpum verða, þâ valda því illar nornir.“ Vgl. Fornald. S. 1, 508: „illr er dômr norna.“ Saxo 6, 102: „Tertia vero protervioris ingenii invidentiorisque studii fœmina, sororum indulgentiorem aspernata consensum“ u. ſ. w.

[1] Sæm. 112, 48 (Munch 174, 47): „Urðar orði kveðr eingi maðr, þótt þat sê við löst lagit.“ 98, 7 (Munch 169, 7): „Urðar lokur haldi þêr öllum megum“ u. ſ. w. 214, 24 (Munch 132, 24): „Urðr ödlinga hefir þû æ verið“ (vgl. Sæm. 164, 16. Munch 93, 27: „Hildr hefir þû oss verið, vinnat skiöldungar sköpum“). Sturl. S. Lib. 6. C. 15 (Joh. Eric. observ. 98). Verdandi kommt nirgends vor, als in der Hauptſtelle Vsp. Str. 20 und darnach in der j. Edda (Sn. 18). Angelſächſiſch iſt Vyrd (altſ. Wurth) das allein gangbare Wort für das perſönlich gefaßte Schickſal, doch wird daſſelbe Wort auch für den Begriff verwendet oder ſchwebt zwiſchen dem einen und dem andern. Myth. 377 bis 79. 387. 394. Bouterw. Einleit. LXIV ff. Gloſſ. 315, beſ. auch: „vyrd gevordene“ Cädm. 3988. Überſ. S. 268; „vyrd væs gevorden“ Cædm. 4170. Überſ. S. 271: „die Geſchichte war geſchehen.“ Ettm. Lex. 109.

[2] Sæm. 216, 6 (Munch 117, 5): „gêngu þess â milli grimmar urðir.“ Myth. 379: „dira fata u. ſ. w. abſtract gebraucht.“) Vgl. Cädm. 993: „vælgrimne vyrd“ sing. acc. Überſ. 213: „das todbringende Loos“. 3650: „vyrda [gen. pl.] gesceaft“. Überſ. 261: „des Schickſals Beſchluß“. 3667: „vyrda gerýnu“. Überſ. 262. 3678: „vyrda gesceafte“ (ebd.). 4063: „vyrda geþingu“. Überſ. 269: „der Geſchicke Beſchlüſſe“. Bouterw. Einl. LXIV: „Das Gloſſar von Epinal (S. 160, 2) überträgt Parcæ durch vyrdæ.“ Myth. 379.

ſchon am Anfang der Dinge feſtgeſtellt ſind[1]: die Weltgeſchicke im Beginn der Zeiten, am Brunnen der Urd, wobei Skuld, die Künftige, zunächſt nur auf die Tafel eingeſchnitten wird und dann erſt an der Spitze der Valkyrjen perſönlich und lebendig den Schild erhebt[2]; die menſchlichen Looſe bei der Geburt, bei welcher die Nornen, die das

[1] Sæm. 181, 2: „aumlig norn skôp oss î årdaga, at ek skylda î vatni vaða.“ 66, 48 (Munch 44, 48): „þêr var î årdaga iâ liota lîf um lagit“ u. ſ. w. (vgl. 217, 7: „liotar nornir.“)

[2] Str. 20: „Urd hêtu eina, aðra Verðandi, skâru â skîði Skuld ena þriðju.“ Str. 24: „Sâ hon valkyrjur u. ſ. w. Skuld hêlt skildi, en Skögul önnur“ u. ſ. w. In Grîmnismâl Sæm. 45, 36 (Munch 31, 36) gehen „Skeggöld ok Skögul“ im Stabreim zuſammen; vgl. Vsp. Str. 46: „skeggöld“. Sn. 213b: „Öx u. ſ. w. skeggja“ (Myth. 753 ob.). Sn. 39 (Arn. 120) wird Skuld zugleich als jüngſte Norn und als Valkyrje aufgeführt: „Guðr ok Rota [Arn. 2, 275: Rosta], ok norn en yngsta, er Skuld heitir, rîða iafnan at kiosa val, ok râða vîgum.“ In Hrôlfs S. leitet Skuld (bei Saxo 2, 31: Sculda), eine Halbſchweſter dieſes Königs und Tochter einer Älfin, durch Zauber den todbringenden Kampf gegen ihren Bruder und hat dabei ein dämoniſches Gefolge von Älfen und Nornen (Fornald. S. 1, 32: „þetta hafði verit ein âlfkona.“ 1, 96 f.: „var Skuld en mesta galdrakynd, ok var ût af âlfum komin î môðurætt sîna, ok þess galdt Hrôlfr konûngr ok kappar hans u. ſ. w. setr Skuld hêr til enn mesta seið, at vinna Hrôlf konûng, brôður sinn, svâ at î fylgð er með henni âlfar ok nornir ok annat ôtöluligt illþýði, svâ mannlig nâttûra mâ eigi slîkt standast“ u. ſ. w.); zugleich erſcheint, bei Saxo, auf der Seite Hrôlfs eine andre Schweſter deſſelben, Ruta, welche den Helden Biarco unter ihrem Arme durchblicken läßt, damit er den in der Schlacht gegenwärtigen Odin, auf weißem Roſs und unter weißem Schild, zu ſehen vermöge (Saxo 2, 30 u. 37. Myth. 891. 1061); die Valkyrjennamen Skuld und Ruta = Rota und die Erwähnung der Nornen laſſen hier die Verdunklung eines älteren, mythiſchen Beſtandes muthmaßen. Stellen wie 2, 33:

„Quid te, Hiarthvare, loquar? quem Sculda nocente replevit
Consilio, tantaque dedit crudescere culpa“

vgl. 2, 31) oder 2, 34:

„Tu quoque consurgens niveum caput exere, Ruta,
Et latebris egressa tuis, in prælia prodi!
Cædes te foris acta vocat“ u. ſ. w.

erinnern doch ſehr an jenes „Urðr, Hildr hefir þû verit“ (ſ. ob. S. 326, Anm. 1 und an obiges „Rota ok norn en yngsta, er Skuld heitir u. ſ. w. râða vîgum“. In Frage kommt noch eine Zeile des Grôaliedes, Sæm. 97, 4 (Munch 164, 4): „skeikar þâ Skuld at sköpum.“

Leben kiesen, fast als Wehmütter hilfreich sind [1], zugleich aber das Alter des Kindes und damit auch schon seine Todeszeit, nicht weniger die Grundzüge seines Lebensgangs und selbst seine Sinnes- und Gemüthsart vorbestimmen. Im Nornenspruch und in dem ihn erkennenden Gesichte der Vala ist das anhebende Leben auch schon ein vollständig und unabänderlich gewordenes [2] gemäß der Anschauungsweise des nordischen Alterthums, wonach der Mensch nicht nur zu eigenem und Andrer Glück oder Unglück [3], Heil oder Unheil, sondern sogar zu seinem sittlichen Adel oder Unadel geboren und die böse That nicht sowohl eine Verschuldung, als ein angeschaffenes Unheil ist [4]; von seiner Geburt

[1] Vsp. Str. 20: „þær lîf kuro“ (vgl. Sæm. 164, 16. Munch 93, 27: „Lifna munda ek nû kiosa er liðnir eru“). Sæm. 187, 12 (Munch 109, 12): „hverjar 'ro þær nornir, er nauðgönglar 'ro ok kiosa mœðr frâ mögum?“ (vgl. Sæm. 194, 7. 195, 9. 196, 18.) Dagegen heißt es von den Valkyrjen Sn. 39 (Arn. 120; vgl. 2, 275): „þær kiosa feigð â menn u. s. w. at kiosa val“. Vgl. Sæm. 36, 41: „val þeir kiosa“ die Einherjen. 254, 27: „vildi þik kiosa;“ Hâk. m. Str. 1, Heimskr. 1, 164: „at kiosa of konûnga“ u. s. w. Über kiosa Gr. 4, 608. Myth. 389. Zeitschr. f. d. Alt. 6, 3 f.

[2] Fornald. S. 2, 51: „mèr var ûngum aldr skapaðr.“ Sæm. 83, 13 (Munch 59, 13): „einu dœgri [am Tage der Geburt] mer var aldr um skapaðr ok alt lîf um lagið“. Vgl. hiegegen Sæm. 176, 25. Munch 100, 25: „dœgr eitt er þer dauði ætlaðr;“ dafür Hâk. m. 19, Heimsk. 1, 168: „Gôðo dœgri verðr sâ gramr of borinn, er ser getr slîkan sefa; hans aldar æ mun vera at gôðo getit.“ Lex. poet. 97a. 126a, c). Sæm. 187, 10 (Munch 109, 10): „æ til ins eina dags.“ Fornald. S. 3, 32 f.: „þat legg ek â hann“ u. s. w. Vgl. Grimms Myth. 381 **).

[3] Sæm. 227, 4 (Munch 128, 4): „þû vart, Brynhildr u. s. w. heilli verstu î heim borin“ u. s. w. („heill, n. omen“ Biörn 1, 341b. Myth. 822, 3. Lex. poet. 48a). Vgl. vor. Anm. „gôðo dœgri“ u. s. w. (Myth. 820 f.)

[4] Dem Sohne Fridlevs schaffen die Nornen, wie gezeigt worden, besonders seine zwiespältige Sinnesart (Saxo 6, 102): „liberalitatis excellentiam u. s. w. parsimoniæ crimen u. s. w. permixta liberalitati parcitas;“ dem jungen Starkad verhängt Thôr, daß er in jedem der drei ihm von Odin gegebenen Menschenalter ein Níðingswerk verüben soll, und fügt zu dem Reichthum an fahrendem Gut, welchen Odin gewährt, die unersättliche Habgier. Fornald. S. 3, 32: „hann skal vinna níðîngsverk â hvörjum mannsaldri u. s. w. þat legg ek â hann, at hann skal aldrei þikjast nôg eiga“. Vgl. 2, 35: „at mer þôr um skôp níðîngs nafn u. s. w. hlaut ek ôhrôðigr

an begleitet den Menſchen ein Folgegeiſt, eine Fylgja oder Hamingja, als Trägerin ſeines Glücks und zugleich, wenn ſie, beſonders in Träumen, zur Erſcheinung kommt, durch ihre Geſtalt ein Abbild ſeines Weſens. Wenn es nun nicht an Beiſpielen fehlt, daß auch Odin und andre Äſen Alter, Schickſal und Anlage den Sterblichen zuweiſen [1], wenn Odin ſelbſt oder durch die Valkyrjen, ſeine Dienerinnen, dem Leben der Helden auf der Wahlſtatt ein Ziel ſteckt, ſo ſind doch die Götter mit den Menſchen, obgleich in länger bemeſſenen Weltzeiten, demſelben Geſetze der Vergänglichkeit unterworfen, ſie haben, was ihnen bevorſteht, nicht ſelbſt feſtgeſtellt und müſſen die Rathſchlüſſe, die über ihr eigenes Loos beſtimmen, erſt anderwärts zu erforſchen bemüht ſein. Odin und Frigg, die doch ſonſt als ſchickſalkundig gerühmt

illt at vinna u. ſ. w. Þat er mèr harmast handaverka.“ Abweichend Saxo 6, 103: „Othinus u. ſ. w. Starcatherum u. ſ. w. non solum animi fortitudine u. ſ. w. illustravit u. ſ. w. quem etiam ob hoc ternis ætatis humanæ curriculis donavit, ut in his totidem execrabilium operum auctor evaderet; adeo illi consequenti flagitio vitæ tempora proroganda constituit“. Drei Nidingswerke haften auch in Herv. S. an dem Schwerte Tyrfing (Fornald. S. 1, 414 f.: „með Þvî sverði sê unnin 3 nîdingverk hin mestu“), wie am Gold Andvaris mehrfacher Verwandtenmord (Sæm. 181, 5. 6: „syni Þînum verðra sæla sköpuð“ u. ſ. w.). Der Sigrûn war es geſchaffen, den Fürſten zum Hader zu werden; Sæm. 164, 16. Munch 93, 26: „var Þer Þat skapað, at Þû at rôgi ríkmenni vart“. Vorher ebd. 13: „Þô kveð ek nökkvi nornir valda“; und weiterhin 165, 21: „einn veldr Oðinn öllu bölvi, Þvîat með sifjungum sakrûnar bar“. Vgl. hieher noch Sæm. 146, 32. Munch 81, 32: „Mik hefir myklu glœpr meiri sôttan“ u. ſ. w. Fornald. 2, 484: „Miök er vandgætt, hve verða skal, ofborinn ödrum at banorði“. Vgl. ebd. 466: „Þvîat Þat [sverð] mun verða at bana enum göfgustum brœðrum, dôttursonum Þînum“. Ebd. 470: „Hildibrandr konûngr hafði berserkja nâttûru, ok kom â hann berserksgângr“. 484: „Þâ kom â hann berserksgângr u. ſ. w. Þâ sâ hann son sinn, ok drap hann Þegar“. 485: „ôviljandi aldrs synjaðak“. Saxo 7, 136: „Parcarum præscius ordo“ u. ſ. w. Berſerkergang als ein Unglück Sagabibl. 1, 149 f. Vatnsd. S. Vgl. Jus eccles. vet. 78 f.

[1] Der vom vollen Gerichte der Äſen beſtätigten Sprüche Thôrs und Odins über Starkad iſt mehrfach gedacht worden. Ynql. S. C. 29 läßt den Upſalakönig Ön um langes Leben dem Odin opfern, der darüber ſeinen Ausſpruch gethan hat. Fornald. S. 2, 51: „ek hefi hiarta hart î briosti, síst mèr î æsku Oðinn framdi.“ 2, 132: „Þat hafði Oðinn skapat Framari, at hann bitu eigi iarn.“

wird [1], erahnen das ihrem geliebten Sohne Baldr drohende Unheil nur aus seinen beängstenden Träumen und es ist Gegenstand eines besondern Eddaliedes, wie Odin als Vegtamr zu Hel hinabreitet und durch Zaubersang eine längst verstorbene Vala weckt, um von ihr sichere Kunde zu erlangen; aber auch der Seherin des umfassenden Valaliedes hat er fragend ins Auge geblickt und sie ausgerüstet, nicht nur Baldrs verborgene Geschicke, sondern auch die ganze Götterzukunft zu offenbaren. Die Abhängigkeit selbst des Äsenvaters von einer vorbestimmenden Schicksalsmacht wird jedoch dadurch wieder aufgewogen, daß, während letztere nur als starrer Begriff der Nothwendigkeit dasteht [2], dagegen in Odin der lebendige Geist, schaffend und waltend, forschend und kämpfend, sich bewegt und seine Ausspendungen an die Menschen, Weisheit, Beredsamkeit und Dichtkunst, Heldenmuth, Schlachtkunde und Siegeskraft, dem Gehalte nach viel reicher sind, als die eigentlich nornischen Zumessungen der Lebenszeit und des Todestags. Noch in der aus dem allgemeinen Untergange verjüngten Welt erinnern sich die wiederkehrenden Äsen an die Machturtheile und an des Hauptgotts alte Rünen, wobei unter den Urtheilen doch wohl die vormalige Äsenherrschaft auf den Gerichtsstühlen an der Weltesche, unter dem Hauptgotte der rünenkundige Odin verstanden ist [3]; einer Wiederkehr dieses Gottes selbst ist

[1] Sæm. 63, 29 (Munch 43, 29): „orlög Frigg hygg ek at öll viti, þótt hon sialfgi segi."

[2] Sæm. 175, 24: „lagt er alt for." 179, 53: „munat sköpum vinna." Nials S. S. 10: „þat verðr hverr at vinna er ætlat er." Fornald. S. 1, 95: „auðna ræðr hvörs manns lîfi, en ekki sá illi andi [Oðinn]." Myth. 820 f. 1226, 817. Sn. 212a: „Nornir heita þær er nauð skapa." Myth. 381.

[3] Vsp. Str. 58 (Sæm. 9, 60. Munch 7, 58): „Finnask æsir á Iðavelli ok um moldþinur mâtkan dœma [vgl. Lex. poet. 99a: „dœma" β] ok minnask þar á megindôma ok á fimbultŷs fornar rûnar." Dieß berührt sich mit Str. 7: „Hittusk æsir á Iðavelli" u. s. w. (wie auch Str. 59: „gullnar töflur" u. s. w. mit Str. 8: „Tefldu" u. s. w.) und mit dem in der Urgeschichte, Str. 6. 9. 27. 29, sich wiederholenden: „þâ gêngu regin öll á rökstôla" u. s. w.; förmliche Gerichtsitzung der Äsen ergibt auch Grîmnism., Sæm. 44, 29 f. (Munch 30, 29 f.): „er hann [þórr] dœma ferr at aski Yggdrasils u. s. w. er þeir [æsir] dœma fara at aski Yggdrasils;" hiezu Sn. 17 u. f. (Arn. 70. 262: „þriðja rôt askins stendr á himni, ok undir þeirri rôt er brunnr sâ, er miök er heilagr, er heitir Urðarbrunnr; þar

nirgends gedacht, vielmehr kommt, nach Völuſpâ, zum göttlichen Gericht ein Gewaltiger, Allgebietender von oben, der auch die Schickſalſchlüſſe feſtſetzt, welche jetzt beſtehen ſollen [1], und auch Hyndla verkündet die Ankunft eines Mächtigern, den ſie jedoch nicht zu nennen wagt, wie denn Wenige jetzt ſchon über Odins Begegnung mit dem Wolfe hinausſehn [2]. Wenn in dieſen Liederſtellen, was nicht entſchieden iſt,

eigi guðin dômstað sinn, hvern dag rîða Æsir þangat upp um Bifröst u. ſ. w. en Þôrr gengr til dômsins“ u. ſ. w. vgl. Fornald. S. 3, 32 f. Sn. 123 b: „â dœmistôli.“ Dœma iſt: judicare, existimare, aber auch allgemeiner: confabulari, colloqui, Lex. poet. 99 a; dômr, dômstaðr beziehen ſich nicht bloß auf Reingerichtliches, ſondern überhaupt auf Beſchlüſſe in geſeſſenem Rath (Rechtsalt. 745). Zu fimbultŷr vgl. Myth. 785. Lex. poet. 170. Zeitſchr. f. d. Alt. 3, 414. 6, 318.

[1] Str. 63: „Þâ kemr hinn rîki at regindômi, öflugr ofan, sâ er öllu ræðr: semr hann dôma ok saka leggr, vêsköp setr, þau er vera skolu.“ (Munch 189 a: „Strofe 63 udelades af R, og de sidste 4 Linjer af samme ogsaa af A.“ Zu vêsköp vgl. Rechtsalt. 810: „vêbönd“; ebd. 733 f.: „vargr î veum“. Fornald. S. 1, 309: „sköp norna“. Hiernach vêsköp: Schickſalbeſtimmungen aus heiliger Gerichtsſtätte. Zu „vera skolu“ Gr. 4, 180. Sæm. 40, 4: „en î þrûðheimi skal Þôrr vera unz um riufask regin.“)

[2] Hyndl. 40 f. (Sæm. 119. Munch 71 a): „Varð einn borinn öllum meiri, sâ var aukinn iarðar megni; þann kveða stilli stôrauðgastan, sif sifjaðan siötum görföllum. 41: Þâ kemr annari enn mâtkari, þô þori ek eigi þann at nefna; fâir siâ nû fram um lengra (vgl. Vsp. Str. 44: fram sê ek lengra u. ſ. w.), enn Oðinn mun ûlfi mœta.“ Daß in Str. 40 Thôr gemeint ſei (deſſen auch Str. 4 gedenkt), folgt nicht aus „aukinn iarðar megni,“ was in Str. 36 auch auf Heimdall angewendet iſt, alſo nicht gerade beſondern Bezug auf Jörd, als Thôrs Mutter, hat; wohl aber ſtimmt „öllum meiri“ (vgl. Str. 41: „enn mâtkari“) mit Thôrs „âsmegin“ (Sæm. 56, 30. Sn. 26. 51. 114) und mit ſeinen Beinamen „âsabragr“ (Sæm. 85, 34), „âsahetia“ (Sn. 211, Sn. 101: „verjandi Âsgarðs“), auch den Beiwörtern: „þrôttöflûgr, dâðrakkr“ (Sæm. 55, 23. 58, 38), ſowie „sif sifjaðan (amicissimum; vgl. Sæm. 55, 21: „Oðni sifiaðr“. Myth. 286. Biörn 2, 243: „sifi, m. cognatus, necessarius. 2) amicus.“ „sifiaðr, affinitate junctus. 2) cognatus. 3) amicus.“), siötum (Biörn 2, 249 b: „siót, f. multitudo) giörvöllum“ mit den anderwärtigen Bezeichnungen „vinr verliða,“ „sâ er öldum bergr“ (Sæm. 53, 11. 55, 22); da nach Saxo 7, 122. 124 derſelbe Hâlfdan, von welchem die norwegiſchen Könige abzuſtammen ſich rühmten, für einen Sohn Thôrs gehalten war, ſo könnte dieß veranlaſſen, „sif sifjaðan“ u. ſ. w. auf die Pflanzung der Königsſtämme durch Hâlfdan den Alten zu

christlicher Einfluß waltet, so folgt noch nicht, daß demselben auch Odins Verschwinden aufzurechnen sei, denn schon nach jener früheren nicht angezweifelten Strophe der Völuspá lebt Odin mit seinen alten Rünen nur noch in der Erinnerung. Die ganze Darstellung der verjüngten und beruhigten Welt sticht freilich bedeutend ab von dem gewohnten strengen und düstern Gepräge des altnordischen Heidenthums, aber sie hat ihr Vorbild in dem frohen Götterleben am Morgen der Zeiten und es kann füglich als eine Entwicklung des vorchristlichen Glaubens aus seinen eigenen Ansätzen betrachtet werden, daß der heilige Friede, dem in der ersten Schöpfung keine Dauer gegönnt war, in der Wiedergeburt unter einer mächtigern Gotteskraft zu ungetrübtem Bestande gelangen soll. So weit nun einzelne Götter in das neue Leben namentlich eingeführt werden, handelt es sich um die Herstellung gestörter Zustände und um die Abwehr fernerer Zerwürfnisse: Baldr und Hödr bewohnen brüderlich die Hofstätten des Vaters [1]; Hönir, der als Geisel weggegeben war, kommt wieder zu seinem Loose [2], sodann, nach Grim-

beziehen; allein gerade das Hyndlalied, das doch Hálfdans und der Abstammungen von ihm umständlich gedenkt (Sæm. 115, 15 bis 17), weiß nichts davon, daß er selbst ein Sprößling Thórs sei. Lex. poet. 23a: „hinn almátki áss, de Odine sumitur, Isl. I, 258. Vigagl. 25.

[1] Vsp. Str. 60: „bûa þeir Hödr ok Baldr Hropts sigtôptir“ u. s. w.

[2] Vsp. Str. 61: „þa kuâ Hœnir hlut [R. hlaut; vgl. Myth. 1064] vid kiosa, ok burir byggja [R. byrir, A. er burir] byggja brœdra tveggja vindheim vîdan. Vitud ér enn eda hvat.“ Es ist früher S. 191 ff. gezeigt worden, daß Hönir und Lodr nirgends als Brüder Odins genannt, sowie daß Vili und Ve, Börs Söhne und Odins Brüder, mit Jenen nicht einerlei sind; dasselbe Misverständnis nun, wodurch gleichwohl diese Vermengung in die j. Edda (Sn. 10. Arn. 52) gekommen ist, scheint auch zu ungeschickter Ausfüllung einer lückenhaften Stelle der Völuspá verleitet zu haben. Die Worte „ok [Var. er] burir“ u. s. w. schließen sich schon nicht ungezwungen an den Eingang der Str. 61 und es ist nirgendher ersichtlich, wer denn die Brüdersöhne sein sollen, die hier, als Bewohner Windheims, mit Hönis Besitzergreifung zusammengebracht sind. Daß die Insaßen der neuen Welt in Völuspá, wie sie jetzt vorliegt, nicht zu erschöpfender Aufzählung kommen, ergibt das zuverlässige Vâfthrûdnislied, indem es auch die Odinssöhne Vidar und Vali (vgl. Sn. 105: „Hvernig skal kenna Vîdar? u. s. w. byggvîâs sôdurtôpta u. s. w. Vala u. s. w. byggvanda sôdrtôpta.“ Sæm. 41, 11), die Thórssöhne Módi und Magni wiedererscheinen läßt; besonders aber sagt dasselbe Lied, am Abend der Zeit werde Niörd zu weisen Vanen heimkehren (Sæm. 36, 39. Munch 25, 39: „Î Vana-

nismâl, wohnen Vidar und Vali an geweihten Stellen [1], gebrauchen Môdi und Magni den Hammer ihres Vaters zur Friedensweihe [2], denn da kein Jötun mehr genannt und von der Midgardsſchlange nur noch als von einer alten Kunde geſprochen wird [3], ſo iſt auch der rieſenzermalmende Thôr nicht weiter vonnöthen. So wenig aber Odin und Thôr in dieſem Abſchnitt der Götterſage wieder auftauchen, iſt auch noch irgend von den Nornen die Rede, ihre Zeitherrſchaft iſt gebrochen und wenn dieſelbe meiſt für eine harte und feindſelige angeſehen war, ſo begründet ſich damit das innere Bedürfnis, hinter und über dieſer blinden Nothwendigkeit und ihren launenhaften, in ſich zwieſpältigen Machtſprüchen zuletzt eine weiſe und gerechte Weltleitung hervortreten zu laſſen.

heimi skôpu hann vîs regin, ok seldu at gîslingu goðum: î aldar rök hann mun aptr koma heim með vîsum vönum"). Dieſe Wiederkehr Niörds in ſeine Heimath vermiſst man in Völuſpâ um ſo mehr, als ſie ſich faſt nothwendig an diejenige Hönis, des Gegengeiſels, zu ſeinem Looſe angeſchloſſen haben würde; Windheim hätte dann ſeinen rechten Sinn für das luſtige Vanenland, wie nach Skâlda die Luft auch „veðrheimr" benannt werden kann (Sn. 181. Arn. 486: „veiðheimer"; die Strophe konnte etwa lauten: „Þâ knâ Hœnir hlut við kiosa, Niörðr mun byggva niðja sali, vindheim vîðan" u. ſ. w.); ſtatt deſſen ſind, wie ſonſt an die Stelle der göttlichen Väter die Söhne eintreten, zu Hönir unebenmäßig namenloſe Neffen geſellt.

[1] Sæm. 37, 51 (Munch 26, 51): „Vîðarr ok Vali byggja vê goða, Þâ er sloknar Surta logi." Dieſe zwei deuten auf einen begrifflichen Gegenſatz: Vidar, deſſen weitgeſtrecktes Land mit Strauch und Gras verwachſen iſt (Sæm. 42, 17; vgl. Munch 29, 17), was ſonſt die „grünen Wege" des Wandernden beſagen (Sæm. 100, 1: „grœnar brautir". 191, 41. Sn. 115, 1), und der den dicken ledernen oder eiſernen Wallerſchuh trägt (Sn. 31: „hann hefir skô Þiokkvan". 73. 105: „eiganda iarnskôs". Vgl. Fornald. S. 1, 276 f. 338 f.), verbildlicht das Weggehen, die Hinfahrt, Vali, deſſen Sitz die Bank des Fremdlings iſt (Sæm. 41, 6. Munch 28, 6: „valaskialf"), das Kommen, die Wiederkehr (Fornald. S. 1, 316: „kemr hann â gestabekk, ok svâ fyri Gest hinn nŷkomna"). Vgl. Heimdall und Loki, Baldr und Höd.

[2] Sæm. 37, 51 (Munch 26, 51): „Môði ok Magni skolu Miöllni hafa ok vinna at vîgÞroti". R. Munch 191 a: „Vingnis at vîgÞroti, A, samt Cdd. af Snor. Ed." Sn. 76. Arn. 202 f. 2, 293. Biörn 2, 506 b: „Þrot, n. defectus virium et consilii." 507 b: „at Þrióta, deficere". Über Weihungen mit Thôrs Hammer ſ. Thôr 28 f. Myth. 165.

[3] Vsp. Str. 58: „Finnask æsir â Iðavelli ok um moldÞinur mâtkan dœma."

Wie Odin Wiſſen aus Mimis Brunnen, Dichtkunſt aus Ôdrörir ſchöpft, ſo trinkt er am Sturzbache, Sökkvabekk, aus goldenen Schalen mit Saga; irdiſcher Weiſe ſcheint er als greiſer Skâlde „Uggr“ gewandert zu ſein [1], bei Heidrek war er als Räthſelkundiger und nun kommt er noch zu Chriſtenkönigen als Sagenmann [2], als ein Wanderer, der von Königen und Kunden der Vorzeit Vieles zu ſagen, der Abenteuer aus allen Landen, alte und neue, zu erzählen weiß (ſ. ob. S. 316). Dazu kann auch Niemand beſſer ausgerüſtet ſein, als eben Odin, der Stammvater königlicher Geſchlechter, der den berühmteſten Helden von früheſter Jugend bis zu ihrem gewaltſamen Tode gegenwärtig, der ſie alle um ſich in Valhöll zu verſammeln ſtets geſchäftig war. Für Töki und Nornageſt, die ſtatt des verhüllten Gottes eingetreten ſind, iſt der Verkehr mit den Heldenkönigen lediglich zum Dienſtverhältniſſe geworden, aber von den gefeiertſten Namen, denen jene ſich anſchloſſen, Hrôlf, Hâlf, den Völſungen und Niflungen, hätte auch Odin aus viel bedeutſamern Beziehungen Kunde geben können [3]. Es iſt nicht unglaublich, daß die Erſcheinung Odins als Sagenerzähler ſchon in reinheidniſchen Überlieferungen ihren Vorgang hatte und in dieſen der Name Nornageſt, der jetzt wenig einleuchtend abgeleitet

[1] Saxo 5, 88: „Deseruit eum [Hunor. regem] quoque Uggerus vates [vgl. 8, 144: „Berhgar vates“], vir ætatis incognitæ et supra humanum terminum prolixæ; qui Frothonem transfugæ titulo petens, quicquid ab Hunis parabatur edocuit.“ Nach P. E. Müllers Vermuthung iſt „Uggerus“ der Name Odins Yggr (beſonders Sæm. 47, 53: „Oðinn ek nû heiti, Yggr ek aðan hêt“), Uggr (Sn. Arn. 1, 466); Yggr, Gen. Yggs, konnte bei Saxo zu Uggerus werden, wie Starkaðr, Gen. Starkaðar und Starkads (Fornald. S. 3, 32 f.) zu Starcatherus, Ullr, Gen. Ullar, und Hödr, Gen. Hadar, zu Ollerus und Hotherus.

[2] Sturl. S. Th. 1, C. 6: „sagnamaðr“ (neben saga die Form sögn f., Gen. sagnar); ebd.: „var frœðimaðr mikill, ok fôr með sögur“; vgl. Heimskr. 1, 1: „fornar frâsagnir u. ſ. w. svâ sem ek hefir heyrt frôða menn segja u. ſ. w. eptir fornum kvœðum eða sögulioðum u. ſ. w. gamlir frœðimen“ u. ſ. w. Fornald. S. 1, 381: „Sögu-Eirîkr,“ bei Saxo 8, 144: „Ericus fabulator“; ſo iſt zu leſen ſtatt fibulator.

[3] In Hrôlfs und die Völſungenſage greift bekanntlich Odin überall ein. In Hâlfs S. C. 13 (Fornald. S. 2, 45) beklagt ſich Innſteinn, daß Odinn einen ſolchen König des Sieges beraubt habe; „egum Oðni illt at gialda, er hann slîkan konûng sigri rænti“; vgl. 2, 39.

ist [1], dem Gotte selbst zukam, als Besucher der Nornen, deren Schicksalsprüche, namentlich auch die der Heldensage zu Grund liegenden (s. ob. S. 322), die von Odin ausgestattete Vala verkündigt hat.

Die Saga in ungebundener Rede hat sich kunstmäßig erst bei den Isländern herangebildet. Anfänglich dienten nur kürzere Prosastücke, wie in den Heldenliedern der Edda, die oft unvollständig überlieferten, überhaupt mehr gesprächartigen, als erzählenden Gesänge zu ergänzen und im Thatsächlichen zu erläutern. Vergleicht man dann mit den Völsungenliedern die Völsungasaga, so zeigen sich umgekehrt der ausgebreiteten prosaischen Erzählung größere oder kleinere Liederstellen mehr noch zum Schmuck oder zum Zeugnis eingeflochten. Das ist die allgemeine Form der auf das Heldenalter bezüglichen Sagawerke; ja man fand nöthig, wo keine Lieder zu Gebote standen oder die Erzählung romanhaft erdichtet war, die beglaubigenden Verse neu zu fertigen. Selbst die eigentliche Geschichtsage sucht in häufiger Beiziehung solcher Gedichtstellen, die von gleichzeitigen und mithandelnden Personen herrühren oder doch dafür angesehen sind, eine vorzügliche Gewähr. Snorri bemerkt in der Vorrede seines Geschichtbuchs, Einiges sei geschrieben nach alten Gesängen oder Sageliedern, welche den Leuten zur Kurzweil gereicht haben und wenigstens von alten Sangkundigen für wahrhaft gehalten worden seien [2], und er nennt sofort Thiodôlfs und Eyvinds Stammreihenlieder, in denen noch Mythisches und Sagenhaftes vorherrscht; dann aber kommt er auf die Skâlden Harald Schönhaars und auf die norwegischen Königslieder überhaupt zu sprechen, und was in diesen, die vor den Fürsten selbst oder ihren Söhnen gesungen worden, über die Fahrten und Kriege derselben enthalten sei, findet er ganz

[1] Norna-gestr ist wörtlich Gast der Nornen; als Eigenname konnte zwar Gestr durch den vorgesetzten Gen. (wie in Sögu-Eirîkr, Jûngu-Oddr, Örvar-Oddr u. dgl.) irgendwelche Beziehung zu den Nornen erhalten, als Täufling der Nornen; aber diese Pathinnen führen überhaupt nur mit zweifelhaftem Anspruch den Nornennamen. Vgl. Gr. 2, 422: Pâlna-Tôki.

[2] Heimskr. 1, 1: „sumt er ritat eptir fornum kvæðum eða sögulioðum, er menn hafa haft til skemtanan ser. Nû þô at ver vitum ei sannindi â þvî, þâ vitum ver dœmi till þess, at gamlir frœðimen hafa slîkt fyrir satt haft.“ Vgl. Sn. 83 f. (Arn. 216): „at kenna mönnum frœði“ u. s. w. skâld eða frœðamaðr; B. ok frœðimaðr;“ Myth. 855. Hiezu S. Ol. e. helg. Christiania 1853, S. 2 f.

glaubwürdig, denn obgleich die Skálden den zu erheben pflegen, vor dem sie auftreten, so dürfte doch Keiner wagen, Einem ins Gesicht Thaten beizulegen, die von allen Hörern und ihm selbst für gefabelt erkannt wären, das wäre ja Spott und nicht Lob [1]. (Fornm. S. 11, 164, 4 [vgl. 12, 242]: „sögu-kvæði.)

Die Angaben der Lieder ergänzt Snorri aus der Meldung unterrichteter Männer [2]. Alles weist darauf, daß die altnordische Saga aus dem Sageliede, die Geschichtserzählung aus geschichtlichen oder für geschichtlich geltenden Gesängen herausgewachsen ist. Noch der späte Nornageststháttr deutet das richtige Verhältnis an, wenn er den vielgewanderten Gast nicht bloß Sagen erzählen, sondern auch die Harfe, in deren Stock er seine Lebenskerze trägt, spielen und darauf namentlich Gunnarsschlag und das alte Gudrunslied anschlagen läßt (s. ob. S. 313). Wo Odin selbst noch dieser Gast ist, wird zwar der Harfe nicht gedacht, und welcherlei Gesang Saxos Skálde Ugger (s. ob. S. 334) gepflegt, ist nicht angegeben; daß aber auch das Sagenlied, wie alle Dichtkunst, in Odins göttlichem Geiste seinen Ursprung hat, davon liegt ein anderwärtiges Zeugnis in der mehrerwähnten Dichterweihe Starkads. Diesem ist die Skáldschaft von Odin solcher Weise gegeben, daß er ebenso fertig

[1] Heimskr. 1, 2: „Með Haraldi voru skald, ok kunna menn enn kvæði þeirra, ok allra konúnga kvæði þeirra er síðan hafva verit at Noregi, ok tökum ver þar mest dœmi af því, er sagt er í þeim kvæðum, er kveðin voru fyrir sialfum hôfdingjunum eða sonum þeirra; tökum ver þat alt fyrir satt, er í þeim kvædum finnz um ferðir þeirra eða orrustur. Enn þat er háttr skálda at lofa þann mest, er þá eru þeir fyrir; enn engi mundi þat þora, at segja sialfum hönum þau verk hans, er allir þeir er heyrði, vissi at hegômi væri ok skrök, ok svá sialfr hann: þat væri þá hâð enn eigi lof“. Noch von Olaf dem Heiligen und seinen Vorbereitungen zur Schlacht bei Stiklestad erzählt Snorri: „Þá kallaði konúngr til sín skáld sín, ok bað þá gânga í skialdborgina; skulot þer, segir konúngr, hêr vera ok siá þau tíðindi er hêr geraz, er yðor þá eigi segjandi saga til; þvíat þer skulot frá segja, ok yrkja um síðan“. Heimskr. 2, 381. Vgl. S. Olafs ens Helga, Christ. 1853, 206. Vgl. ob. S. 313.

[2] Heimskr. 1, 1 f., schon im Eingang der Vorrede: „fornar frâsagnir u. s. w. svá sem ek hefir heyrt frôða menn segja“; weiterhin: „Eptir Þiôdôlfs sögn er fyrst ritin æfi Ynglinga, ok þar viðaukit eptir sögn frôðra manna“. Vorher: „hann orti ok kvæði u. s. w. þat er kallat Ynglingatal“.

dichten als reden soll [1]. Starkad führt nun, wie Bragi, den Beinamen der Alte, und Skáldatal, das ihn an die Spitze stellt, sagt von ihm, seine Lieder seien die ältesten bekannten, er habe von Dänenkönigen gedichtet; nach ihm ist auch die alterthümlich einfachste Versart, eben diejenige des Sagenliedes, Starkaðarlag benannt, und was von Liederbruchstücken ihm zugeschrieben wird, ist in dieser Weise verfaßt [2]. Wie Töki und Nornagest hat er mehrere Menschenalter gelebt, weite Lande durchfahren und mit vielen Königen verkehrt, aber mehr, als jene, war er selbst ein thatenreicher Held; Odin, der Gott des Kampfes und Sieges, wie des Gesangs, hat seinen Günstling und Zögling [3] nach beiderlei Seiten begabt. Starkads Helden- und Sängerleben wäre Gegenstand einer weitschichtigen Darstellung; hier kann nur mit wenigen Zügen hervorgehoben werden, was ihn unter allen Kämpen und Skálden der nordischen Sagenwelt in scharfer Eigenthümlichkeit auszeichnet. Er lebt an Höfen, nennt sich Sänger des Königs, dichtet Loblieder und

[1] Fornald. S. 3, 33: „Oðinn mælti: ek gef honum skáldskap, at hann skal eigi seinna yrkja enn mæla“ (wie von Odin selbst s. oben); Saxo 6, 103: „[Othinus Starcatherum] non solum animi fortitudine, sed etiam condendorum carminum peritia illustravit.“

[2] Skálda tal S. 479: „Starkaður inn Gamli var Skalld, hanns kvæði ero förnust þeirra sem menn kunnó, hann orti um Dana Konga“ (vgl. Heimskr. 1, 2: „kenna menn enn kvæði þeirra“). Sn. 311 (Arn. 2, 104): „sem Starkaðr gamli kvað.“ Yngl. S. C. 25 und 29 (Heimskr. 1, 30. 34): „Starkaðr hinn gamli“; ebenso Landn. 226. Sn. 268 (Arn. 712 f.) sind Beispiele von Fornyrða- und Starkaðar-lag, der einfachsten Form desselben, gegeben (vgl. oben S. 268). Eine große Zahl von Strophen dieser Versart, in welchen Starkaðr spricht, Fornald. S. 3, 16 ff., vielleicht sämmtlich dem Liede angehörend, wovon ebd. 3, 35 gesagt ist: „þá orti Starkaðr kvæði þat, er heitir Víkarsbálkr“ (vgl. Sn. 268, Arn. 712: „bálkar-lag“). Auch Sn. 311 f. (Arn. 2, 104) steht eine Str. „í bálkariagi“ als Beispiel des „Barbarismus“ durch Aspiration (hr statt r): „sem Starkaðr gamli kvað: þann hefi ek manna menzkra fundit hrúngheyjandi! [B. heyanda, hreytanda] hrammeztan at afli“; vgl. Saxo 6, 116 b: „maxime regum [Frotho]“ u. s. w. „magni Frothonis“ u. s. w. 117 a: „magnum Frothonem.“

[3] Wie Odin als Hrossharsgrani auf der Insel Fenhring den jungen Starkad erzieht (Fornald. S. 3, 17 f. 32 f.), so war er auch Pflegvater Geirröds (Sæm. 39) und, als Bauer Hrani, Beherberger Hrólfs und seiner Gefährten (Fornald. S. 1, 77 ff. 94 f.).

rühmt königliche Freigebigkeit [1]; aber junge Könige, welche zugleich Gold geben, Schwerter ſchwingen und Schiffe rüſten, erklärt er höheren Lobes werth, als daheimſitzende und ſchatzſparende [2]; würdiger Zweck des Goldſpendens iſt ihm nur die Sicherung eines kampftüchtigen Gefolges; im Landnâmabuch wird Starkad der Alte namentlich als Skálde bei König Frôdi und ſeinem Sohne Ingiald bezeichnet [3]; aber die Hofſlieder, die er letzterem beim Gelage ſingt, ſind ſchwertſcharfe Schelten und Weckrufe, wodurch er den verweichlichten jungen König aufſtachelt, den Tod ſeines tapferen Vaters Frôdi blutig zu rächen [4]. Der greiſe Skálde preiſt das harte Leben, die rohe Koſt, das einfache Getränk der Könige und Recken ſeiner früheren Zeit [5] gegenüber der üppigen Sitte, die durch Ingialds ſächſiſche Gemahlin aus Deutſchland eingebracht worden, und ein goldenes Haarband, das ihm dieſe zur Beſchwichtigung darbot, wirft er ihr mit Unwillen ins Geſicht [6]; Verächter der weich-

[1] Fornald. S. 3, 31: „Mèr gaf Vikar valamâlm [vgl. Sæm. 114, 8: valamâlmi], hring enn rauda, er ek â hendi bèr; mèr þrîmerking, en ek þrumu honum [alſo eine Widergabe]“ u. ſ. w.; nach Vikars Tode nennt er ſich, ebd. 36: „hringa vanr ok hrôðrkvæða [ſtatt: „hrôðr kveða“], drottinlaus“ u. ſ. w.; ebd. 37: „at iöfurs greppi“. Sn. 194: „Skâld heita greppar“ u. ſ. w.

[2] Sn. 268 (Arn. 712 f.): „Veit ek verðari, þâ er vell gefa, bröndum beita ok bûa snekkjur: hæra hrôðrar en heimdragar, ûnga iöfra en auðspörut“ u. ſ. w.

[3] Landn. S. 226 (Sagabibl. 2, 585. Sagnh. 90). Fornald. S. 2, 12 f.: „Frôða ens frœkna, föður Ingialds Starkaðar-fôstra.“

[4] In Saxos lateiniſcher Umſchreibung 6, 115 ff. („hoc carmine usus asseritur“, „clara rursum voce recinuit“); die in voriger Anmerkung gegebene Str. und die darauf folgende, beide als Belegſtellen für Starkadarlag in Skálda eingerückt, können gleichfalls an Ingiald gerichtete Mahnungen ſein.

[5] Saxo 6, 117: „Ipse rex parvo meminit modestam ducere vitam. Mellei temnens speciem saporis, combibit tostum Cereris liquorem, nec parum coctis dubitabat uti, assa perosus.“

[6] Saxo 6, 116: „Absonum namque est, ut in arma promptis nexili crinis religetur auro u. ſ. w. Uxor Ingelli levis ac petulca Teutonum ritus celebrare gestit, instruit luxus et adulterinas præparat escas“. 6, 118 b: „Dum gravem gemmis, nitidamque cultu aureo gaudes celebrare nuptam“ u. ſ. w. Vgl. 6, 114: „postquam sé enim Teutoniæ moribus permisit“ u. ſ. w. „mirifici operis vittam“ u. ſ. w. 6, 115: „Teutonum luxus u. ſ. w. saxonicamque imitatus illecebram“ u. ſ. w.

lichen Goldſchmiede, wird er zum Lobredner der Waffenſchmiede, die ihn ſelbſt einmal durchgehämmert haben (Saxo 6, 109. 8, 152); überall ein abgeſagter Feind aller Gaukler und Spielleute, hat er einem ſolchen, der ihn auf Befehl der Königin erheitern ſollte, aber mehr einem Steinbild, als einem Menſchen, zu ſingen und zu blaſen ſchien, einen Knochen auf die Pausbacken geſchleudert [1]; als er einſt, an der Berghalde ſitzend, zum Kampfe für Ingialds Schweſter ſeine neun Gegner erwartet, trifft ihn ein Wartmann derſelben bis an die Schultern eingeſchneit; den koſtbaren Mantel, womit ihn die Königstochter beſchenkt, hatte Starkad in die Dorne geworfen, und als er dann von den furchtbaren Wunden des ſiegreichen Streites erſchöpft, ſich auf einen Fels niedergelaſſen, hat ſich dieſem die bleibende Spur ſeiner Geſtalt eingedrückt [2]. Eis- und ſteinrieſenhaft, wie er hier erſcheint, iſt er auch, den Sagen zufolge, jötuniſcher Abkunft oder ein wiedergeborner Jötun, und die grauenhafte Schilderung ſeiner Jötunlarve iſt ihm ſelbſt in den Mund gelegt [3]; mit dieſer Thurſenart hängt aber die wilde und

[1] Saxo 6, 115: „Quo evenit, ut elusus opinione sua mimus, statuæ magis quam homini canere putaretur u. ſ. w. tibiæ cantu [114: tibicine modulari jusso] u. ſ. w. Ossa itaque u. ſ. w. in vultum gesticulantis projecto, plenas aurarum buccas violenta flatus excussione laxavit u. ſ. w. Deinde in ampliorem histrionis suggillationem, mox citandum carmen subtexuit.“ Vgl. 6, 104: „quod apud Upsalam sacrificiorum tempore constitutus, effœminatos corporum motus scenicosque mimorum plausus ac mollia nolarum crepitacula fastidiret“ u. ſ. w. 105: „Victo occisoque Hugleto u. ſ. w. Starcatherus, quoscunque ex histrionibus captioni casus obtulit, cædendos virgis curavit“ u. ſ. w. Ŷngl. S. C. 25 (Heimskr. 1, 29 f.).

[2] Saxo 6, 111: „sub montis cujusdam clivo sessione quæsita, adversum ventis ac nivibus corpus præbuit u. ſ. w. purpureum quoque, quo nuper a Helga donatus fuerat, sentibus amiculum injecit u. ſ. w. quendam montis fastigio immittunt u. ſ. w. is postquam montanæ celsitudinis verticem conscendit, in devexa ejus parte senem prospicit scapulis tenus nivali desuper respersione contectum u. ſ. w. Igitur consumpto pene robore, saxo, quod in vicino forte situm erat, genibus advolutus, paulisper eidem acclinis incubuit: cujus cava adhuc superficies cernitur, ac si illam decubantis moles conspicua corporis impressione signasset. Ego autem hanc imaginem humana arte elaboratam reor“ u. ſ. w.

[3] Über das Verhältnis des Jötuns zum Helden Starkad vgl. Thôr 185 ff. Hauptſtelle Fornald. S. 3, 36 f., die drei Str. vgl. 18 f.

böſe Seite ſeines Weſen zuſammen, wie ſie nicht bloß in ſeinem Grimm und Ungeſtüm, ſondern zugleich in der Ehrvergeſſenheit und Treuloſigkeit ſeiner Nidingswerke zu Tage kommt [1]. Das ſchmählichſte und verrufenſte von dieſen iſt, daß er ſich mit Gold dingen läßt, ſeinen letzten Herrn, den König Áli, meuchleriſch im Bade, zu erſchlagen; er ſelbſt empfindet darüber bittere Beſchämung und Reue, ſo daß er an einigen der Anſtifter für ſein eigenes Verbrechen blutige Rache nimmt [2], und als er, von Alter entkräftet und erblindet, des Lebens überdrüſſig iſt, hängt er das Gold, das er für den Mord an Áli empfangen, an ſeinen Hals, um damit Einen, der ihn todtſchlage, zu erkaufen, worin ihm mit ſeinem eigenen Schwerte willfahrt wird [3]; ſo erfüllt ſich auch an ihm das mit Gullveig über die Menſchen gekommene Schickſal (ſ. oben S. 322) [4]. Ganz von dieſer gehäſſigen Seite nimmt ihn Nornageſts Erzählung vom Kampf der Giukünge mit Gandálfs Söhnen: im Heere der letztern ſah man einen großen und ſtarken Mann, der haufenweiſe Männer und Roſſe niederſchlug, denn er glich mehr Jötunen als Menſchen; auf Sigurds Frage nennt er ſich Starkad, Stórverks Sohn von Fenhring; als aber Sigurd ſich als den Fáfnistödter zu erkennen

[1] Fornald. S. 3, 36: „kölludu hann endrborinn iötun ok níding. Vgl. ebd. 35: „at mèr Þór um skóp níðings nafn“ u. ſ. w. Fornald. S. 1, 385 wird er „Þussinn“ angeredet.

[2] Saxo 6, 147: „pecunia Starcatherum asciscunt. Ille ut rem ferro exequeretur adductus, utentem balneis regem, susceptis cruenti ministerii partibus, attentare constituit“ u. ſ. w. 148: „Centum et viginti auri libræ in præmio reponebantur. Postmodum pœnitentia ac pudore perculsus, tanta animi acerbitate commissum facinus luxit, ut si mentionem ejus incidere contigisset, a lacrymis temperare non posset. Adeo culpæ atrocitatem resipiscens animus erubescebat. Præterea aliquot ex his, quorum instinctu usus fuerat, in sceleris a se commissi vindictam occidit, et cui facto manum tribuerat, præbuit ultionem.“ Ynglg. S. C. 29 (Heimskr. 1, 34): Áli var konúngr at Uppsölum XXV vetra, áðr Starkaðr hinn gamli drap hann.“ Nornag. Þ. C. 8 (Fornald. S. 1, 331): „heyrðum vèr getit níðings vígs Starkaðar, er hann hafði drepit Ála [B. Armóð] konúng í laugu.“ S. Egils ok Ásm. C. 17 (Fornald. S. 3, 406): „Þenna Armóð[?] drap Starkaðr hinn gamli í laugu, ok var Þat hitt síðasta óskapaverk hans.“

[3] Saxo 149 u. bis 153: „emendi in se percussoris grátia, aurum, quod pro Olonis interfectione meruerat, collo appensum gerebat“ u. ſ. w.

[4] Starkad in der Hölle ſ. Fornm. S. 3, 200 f.

gibt, will Starkad entweichen; noch stößt Sigurd ihm mit dem Schwertheste zwei Backenzähne aus und heißt dann das Ungethüm sich trollen; der eine dieser Zähne, den Nornagest aufhob, hängt, den Neugierigen zur Schau, an einem Glockenseil in Dänemark und wiegt sieben Öre; mit Starkads Flucht entflohen auch Gandálfs Söhne und bald nachher verlautet Starkads Nidingswerk, die Ermordung König Álfs im Bade [1]. Doch nicht so nachzüglich erst, schon in einem der Eddalieder von dem zu den Völsungen gerechneten Helgi, Hundings Tödter, muß Starkads Name und ungethümliche Erscheinung sich herbeilassen; hier ist er einer der von Helgi bekämpften Granmarssöhne, der Könige grimmigster, dessen Rumpf sich noch schlägt, nachdem das Haupt gefallen ist [2], offen-

[1] Fornald. S. 1, 330 f.: „Í þeirra [Gand. s.] liði sást einn maðr mikill ok sterkr, drap þessi maðr menn ok hesta, svá at ekki stóð við, þvíat hann var líkari iötnum enn mönnum u. s. w. ímóti þeim mannskelmi u. s. w. Hann kvedst Starkaðr heita Stórverksson, norðan af Fenhring úr Noregi. Sigurðr kvedst hans heyrt hafa getit, ok optarr at illu: eru slíkir menn eigi sparandi til ófagnaðarins u. s. w. Starkaðr vill þá undan leita; en Sigurðr snýr eptir, ok fœrir á lopt sverðit Gram, ok lamdi hann með hiöltunum á iaxlgarðinn, svá at hrutu úr honum tveir iaxlarnir, var þat meiðsla högg. Sigurðr bað þá mannhundinn í brott dragast þaðan. Starkaðr snarast þá í burt þaðan: en ek tók annann iaxlinn ok hafða ek með mèr, er sá nú hafðr í klukkustreng [í Lundi] í Danmörk, ok vegr sió [B. 6] aura; þikkir mönnum forvitni at siá hann. Þegar er Starkaðr lagði á flótta, flýðu Gandálfs synir u. s. w. Litlu síðarr heyrðum vèr getit níðings vígs Starkaðar, er hann hafði drepit Âla [B. Armód] konúng í laugu.“ Auch hier, neben diesem Meuchelmorde, das zweite Nidingsstück, die ehrlose Flucht (vgl. Saxo 7, 126), und eine der vom Thór angewünschten unheilbaren Wunden (Fornald. S. 3, 33: í hverju vígi „meiðslasár“; vgl. Saxo 6, 105 ob. 101 f., hiezu 8, 152 u. 8, 146, 2. Fornald. S. 1, 383 u. 385 f.) Nornag. Þ. Cap. 7 (1, 329 f.) läßt Gandálfs Söhne, Verwandte Sigurd Hrings, von diesem wider die Giukunge geschickt sein, dagegen stehen sie nach Sögubr. (1, 380) und Saxo (8, 144: „editi Gandal sene“ u. s. w.) im Brávallakrieg auf Haralds Seite, während Starkad, in Álfs Gefolge, für den Schwedenkönig kämpft.

[2] Sæm. 161 (Munch 91 a): „Granmarr hêt ríkr konungr, er bió at Svarinshaugi, hann átti marga sonu: einn hêt Hódbroddr, annarr Gudmundr, þriði Starkaðr u. s. w. svá sem segir í Völsungakviðu inni fornu“ u. s. w. Sæm. 164, 13 f. (Munch 92, 24 f.): „(Helgi kvað:) fèllu í morgun at Frekasteini Bragi ok Högni, varð ek bani þeirra. En at Styrkleifum Starkaðr konungr, en at Hlébiörgum Hrollaugs synir;

bares Seitenſtück zu Saxos Meldung von Starkad, Störverks Sohn, wonach deſſen abgeſchlagenes Haupt noch in eine Erdſcholle beißt[1]. Das altheimiſche Reckenthum, das mit ſeinen rauhen Tugenden wie mit ſeinen unverblümten Freveln und Flecken in Starkad vertreten war, erſcheint nur noch als verſinkendes Geſpenſt im Hintergrunde der glänzenden Geſtalten eines Sagenkreiſes von fremder Herkunft, deſſen aber die nordiſche Dichtkunſt mit voller Kraft und entſchiedener Vorliebe ſich bemächtigt hat. Wie der Völſung Sigmund in Valhöll aufgenommen iſt, macht die Verherrlichung ſeines Geſchlechts den Hauptinhalt der Heldengeſänge, die ſich den Eddaliedern aus der Götterſage anſchließen. Sigurd vor allen iſt nun der berühmteſte unter der Sonne[2], er und was mit ihm zuſammenhängt, iſt den Skálden und ihrer Sprache überall geläufig[3], während von Hrólf Kraki zwar öfters noch das Goldſäen, von Hálf einmal das Gewand, als Bezeichnung der Brünne[4], von Starkad lediglich nichts im ſkáldiſchen Bilderſchmucke zu finden, ſein Name zwar noch einer Versart angeeignet, übrigens jeder Nachhall

þann sá ek gylfa grimmûdgastan, er bardisk bolr, var á brot höfud.“ Hier iſt „gylfa“ gen. pl. des „konungs nafn“ gylfi; Sn. 191; vgl. 208 a. Seltſam erſcheint neben Starkad auch der Name Bragi bezüglich auf den vorgenannten „Starkadr konungr.“

[1] Saxo 8, 153; „Igitur Hatherus adacto vegete gladio senem capite demutilavit. Quod corpori avulsum impactumque terræ glebam morsu carpsisse fertur, ferocitatem animi moribundi oris atrocitate declarans.“ (Stephan. nott. 178 b f.) Im Starkadsliede von der Brávallaſchlacht muß ein Kämpe, Sôknarsôti, vorgekommen ſein, der, als ihm der Kiefer geſpalten und das Kinn weggehauen iſt, in ſeinen Bart beißt und es ſo feſthält (Fornald. S. 1, 384).

[2] Sæm. 173, 7 (Munch 98, 7): „þû munt madr vera mæztr und sôlu, ok hæstr borinn hverjum iöfri.“

[3] Den Mittheilungen aus der Sigurds- und Niflungenſage fügt Skálda bei (Sn. 145. Arn. 370): „Eptir þessum sögum hafa flest skáld ort, ok þekit ýmsa þáttu“ (Harum narrationum complures poetæ alii alias partes variando descripserunt“). Vgl. Sagabibl. 2, 376 bis 380.

[4] Lex. poet. 235 a: „Hálfs gerdar“ ornatus Halvi, lorica. Sagabibl. 2, 453 *): „See et Vers af Stuf Skald i Heimskringla, Oluf Kyrres Saga Kap. 9“ [fehlt bei Peringſk.]; vgl. Sn. 194 (Arn. 528): „Rekkar voru kalladir þeir menn, er fylgdu Hálfi konungi, ok af þeirra nafni eru rekkar kalladir hermenn, ok er rêtt at kenna svá alla menn.“

seiner reichen Sage im Kunstliede verklungen ist [1]. Dagegen wird er, obgleich nicht von hoher Abstammung, bei Saxo und im Bruchstück als der Kämpe von weitest verbreitetem Ruhme hervorgehoben [2] und, was mehr besagt, es ist auf ihn eben jene Fülle gewichtiger Thaten und Erlebnisse gehäuft, wofür nur dreifaches Menschenalter ausreichen konnte und in der zugleich seine Beglaubigung als Altmeister des Sageliedes lag. Sein thatkräftiges und sangreiches Leben muste sich besonders noch auf die gewaltige Schlacht im Felde Brâvellir, an der ostgotländischen Bucht Brâvik, erstrecken, die berühmteste Schlacht des Nordens [3], die von Saxo mit den Farben eines Ragnarök geschildert wird [4]. In ihr sind um die beiden Gegner, Harald Hilditönn, König der Dänen, und seinen Verwandten, den Schwedenkönig Sigurd Hring, die Tapfersten aus allen nordischen Reichen und den Nachbarlanden

[1] Wenn Vetrlidi, ein Skálde vom Schluß des 10ten Jahrhunderts, zu Thôr spricht (Sn. 103. Arn. 258): „steypdir Starkadi", so ist damit der Jötun, nicht der Held und Sänger, gemeint (Thôr 176 bis 178. Heimskr. 1, 285 u. Dietr. XXIII ob.); auch Störverkr steht in den Gedenkversen, Sn. 209 b (Arn. 550), unter den „iötna heiti".

[2] Saxo 6, 102 f.: „Siquidem [Starcath.] excellentius humano habitu corpus a natura sortitus, ita id animi magnitudine æquabat, ut nulli mortalium virtute cedere putaretur. Cujus tam late patens claritas fuit, ut adhuc quoque celeberrima factorum ejus ac nominis opinio perseveret. Neque enim solum apud nostros egregiis operum titulis coruscabat, verum etiam apud omnes Sveonum Saxonumque provincias speciosissima sibi monumenta pepererat." 6, 120: „Ast ego, qui totum concussi cladibus orbem" u. s. w. Fornald. S. 1, 381: „sá kappi, er ágætastr hefir verit í fornsögum: Störkudr inn gamli Störverksson, er upp hafdi fœdst í Noregi á Hördalandi í eyjunni Fenring, ok farit hafdi vída um lönd, ok verit med mörgum konúngum."

[3] Fornald. S. 1, 382: „var sú orrosta svá snörp ok mikil, sem segir í öllum fornum sögum, at engi orrosta á Nordlöndum hafi hâit verit med iammiklu ok iamgódu mannvali til orrostu at telja." Vgl. 1, 238. 510, 1. 3, 216: „Þá skyldi vera bardagi á Brávöllum, er mestr hefir verit á Nordlöndum, sem segir í sögu Sigurdar Hrings, födur Ragnars lodbróka u. s. w. Í þessi orrostu fèll Haraldr konúngr, ok med honum fimtán konúngar u. s. w. sem segir í sögu hans" u. s. w.

[4] Saxo 8, 146: „Deinde canentibus lituis summa utrinque vi conseritur bellum. Crederes repente terris ingruere cœlum, silvas camposque subsidere, misceri omnia, antiquum rediisse chaos, divina pariter et humana tumultuosa tempestate confundi, cunctaque simul in perniciem trahi" u. s. w.

verſammelt, Skálden, wie Starkad ſelbſt, kämpfen mit [1], Schildjungfrauen ſchwingen Banner und Schwert, und wenn in manchen Sagen nur der Schatten Odins vorüberſtreift, ſo tritt der alte Heldenvater leibhaftig und ſelbſthandelnd in die Mitte dieſes von ihm angeſchürten und gelenkten Völkerſtreits [2]. Wie nun in demſelben Starkad, auf Sigurd Hrings Seite vorkämpft und zum Heldenruhm auch hier die furchtbarſten Wunden davonträgt, ſo galt er zugleich für den Sänger des großen Liedes von der Brávallaſchlacht, das den Schilderungen Saxos und des Sagabruchſtücks zu Grunde liegt, und in den zuſammengereihten Streiternamen ſind noch die Anlaute des alten Stabreims hörbar [3]; auch der Schwanenſang des lebensmüden Greiſes

[1] Sögubr. C. 8 (1, 379): „Þessir kappar voru með Haraldi konúngi: Sveinn, Sâmr, Gnepi eun Gamli, Garðr, Brandr, Blœngr, Teitr, Tyrvingr, Hialti; Þeir voru skâld Haralds konúngs ok kappar.“ Vgl. Saxo 8, 143: „poeses quoque patrio sermone contexere promtissime calluerunt.“ 144: „Berhgar vates.“

[2] Der Dänenkönig Harald Hildităönn, der greiſe Held dieſer Schlacht, aus der er von Odin hingerafft wird, iſt vom Beginn bis zum Schluſſe ſeines Lebens ein vollkommener Odinsmann und es gebührt ihm eine bedeutende Stelle in der Ausführung des Odinsmythus nach der Seite des Heldenthums. Er und ſeine Nächſtverwandte heißen Sæm. 117, 27: „gumnar godom signadir.“

[3] „Historiam belli Svetici Starcatherus, qui et ejusdem prælii præcipuum columen erat, primus danico digessit eloquio, memoriæ magis quam literis traditam. Cujus seriem ab ipso pro more patrio vulgariter editam digestamque latialiter complecti statuens, inprimis præstantissimos utriusque partis proceres recensebo.“ 8, 146: „Illic Starcatherus, qui belli hujus seriem sermone patrio primus edidit, prior in acie dimicans, Haraldi proceres Hun et Eli, Hort ac Burgha a se prostratos, abscissamque Wisnæ dexteram commemorat. Cæterum Roe quendam cum duobus aliis Gnepia et Garthar a se in acie vulneratos occubuisse declarat. Hisdem Scalki patrem tacito nomine applicat. Idem fortissimum Danorum Haconem a se in terram prorutum, seque ab eo ita mutuo vulneratum testatur, ut exertum thorace pulmonem, cervicemque mediotenus scissam, manum quoque uno truncam digito gerens excederet bello, diuque hiscens plaga nec cicatricis capax, nec medelæ habilis videretur. Eodem teste puella Weghtbiorg in hostem dimicans Soth pugilem acie stravit“ u. ſ. w. Fornald. S. 1, 381 bis 383: „hvar er kappinn Störkuðr, er enn hertil bar âvalt hærra skiöld? vinn oss sigr!“ u. ſ. w. 384: „sem Störkuðr inn gamli segir“ u. ſ. w. 385 f. Verzeichnis anlautender Namen Lex. myth. 301. Vgl. Sagnhist. 112.

schließt die Aufzählung seiner Großthaten mit dem brâvellischen Sieg, als einem unvergänglichen Denkmal seiner Tapferkeit [1]. Die angeführten Quellen erklären die Entstehung des großen Kampfes wirklich nur aus dem kriegerischen Geiste des Odinsglaubens: der hochbejahrte Harald, von Jugend auf ein Geweihter Odins, will in herrlichem Schlachttod untergehn, Odin selbst, dem die Kampftodten angehören, stiftet als Bote Haralds Zwietracht unter den Anverwandten und erschlägt als Wagenführer den erblindeten Greis, der nun vom Schlachtfeld mit großem Gefolg aus dem eigenen und dem feindlichen Heere nach Valhöll zieht [2]. Die Geschichtforschung, welche diesen nordischen Völkerstreit in die vordere Hälfte des 8ten Jahrhunderts setzt [3], sieht sich nach andern, als bloß mythischen, Anlässen um; aber sie stimmt den Sagen in dem Ergebnis der gewaltigen Bewegung bei, daß ein Wechsel der Obergewalt im Norden die Folge war und die wirkende Kraft in demselben durch den Brâvallasieger Sigurd Hring auf seinen sagenberühmten Sohn Ragnar Lodbrôk und dessen streitbare Söhne übergieng.

Dieses Geschlecht ist es nun, welches die Völsunge verwandt-

1 Saxo 8, 152: „Semperque manebit nostra bravellinis virtus conspecta trophæis."

2 Saxo 7, 142 f.: „Othinus u. s. w. insidiosæ legationis cura arctissimam regum concordiam labefactavit, tantaque inimicitias serentis fallacia fuit, ut amicitia ac necessitudine vinctis mutuum odii rigorem ingeneraret, quod absque bello satiari non posse videretur u. s. w. Sunt qui Haraldum non livoris impulsu, aut regni æmulatione, sed industrio quodam spontaneoque conatu clandestinos exitii causas quæsivisse testantur. Quum enim ob senectam severitatemque civibus etiam onustus existeret, ferrum morbi cruciatibus anteponens, spiritum in acie quam lectulo deponere præoptavit, consentaneum præteritæ vitæ operibus exitum habiturus. Itaque quo mortem suam clariorem efficeret, inferosque comitatior peteret, complures fati consortes adsciscere gestiebat, futuræ cladis materiam ultronea belli instructione molitus. His ergo de causis tam propriæ, quam alienæ necis aviditate correptus, ut par utrobique strages incideret, pares utrinque copias instauravit, aliquando fortius Ringoni robur applicans, quem victorem superesse maluerat." Vgl. 8, 146 f. Fornald. Sög 1, 377. 380. 386 f.

3 P. E. Müller, Sagnhist. 119 (vgl. Sagabibl. 2, 492) um 730; Munch 2, 95 f. zwischen 715 und 730.

schaftlich an den Norden bindet, so daß Völsúngasaga sich unmittelbar in der Ragnarssaga fortsetzt. Ragnar Lodbrók hat die in niedrigen Stand gerathene Áslaug, Sigurds des Fáfnistödters Tochter von Brynhild, unerkannt zu sich erhoben; aber erst nachdem sie ihm den fünften Sohn geboren, bewährt sie durch das Schlangenzeichen in dessen Auge die Abkunft von dem Sagenhelden und dadurch von Odin selbst, wonach dann der Neugeborne „Sigurdr Ormr-í-auga“ genannt wird [1]. Vikingsfahrten Ragnars und seiner Söhne giengen nach Südwesten, namentlich nach Frankland [2]; von da ist auch die dreijährige Áslaug in einer Harfe nach den Nordlanden gebracht worden, ein Bild der wandernden Sage [3].

Als Skálde desselben Geschlechts war Bragi der Alte angesehen und er ist auch der erste, dem ein Kunstlied zugeschrieben wird, worin Beziehungen auf die Völsúngensage hervortreten; die Dráþa zum Preise des Schildes, einer Gabe von Ragnar, der als Sohn Sigurds (S. Hrings) angeredet wird, besingt, als Gegenstand eines der Schildbilder, den tapfern Kampf der Gudrúnssöhne und hierüber wird ausdrücklich bemerkt, Bragi habe diese Verwandten der Áslaug gelobt, damit dadurch Ragnars Ehre gemehrt werde (s. oben S. 284); wohl in dem gleichen Liede wird das Schlangengift dichterisch Trank der Völsünge genannt, weil der Völsúng Sigmund ohne Schaden Gift trinken konnte [4];

[1] Sn. 144 (Arn. 370): „Eptir Sigurd svein lifði dóttir, er Áslaug hét u. s. w. ok eru þaðan ættir komnar stórar.“ Fornald. S. 1, 257 bis 9. Vgl. Saxo 9, 170 f. Sæm. 104, 31. Sagabibl. 2, 383 f. 476 u. bis 78. Es ist ein mehrfach vorkommender Sagenzug, daß nichtebenbürtige Frauen um so höher in das Licht einer fabelhaften Abkunft gestellt werden.

[2] Fornald. S. 1, 354: „Loðbrókar synir fóru um mörg land með hernaði: England ok Valland ok Frakkland, ok útum Lombardí.“ 1, 357: „Sigurdr ormr í auga ok Biörn iarnsíða ok Hvítserkr höfðu herjat víða um Frakkland.“ Vgl. Zeuß 535 f.

[3] Fornald. S. 1, 229: „[Heimir] lætr nú giöra eina hörpu svá mikla, at þar lêt hann meyna Áslaugu í koma, ok mangar gersimar í gulli ok silfri, ok gengr á bröt síðan víða um land, ok um síðir hingat á Nordrlönd.“ 1, 233: „nú fær hún [kellíng] uppkomit hörpunni, ok þar sér hún eitt meybarn, at hún þóttist ekki slíkt sét hafa“ u. s. w.

[4] Sn. 144 f. (Arn. 1, 370): „Svá er sagt, at Sigmundr Völsúngsson var svá máttugr, at hann drakk eitr ok sakaði ekki; en Simfiötli sonr hans ok Sigurdr voru svá harðir á húðna, at þá sakaði ekki eitr, at

in Valhöll ist Bragi mit Sigmund und dessen ältestem Sohne Sinfiötli geschäftig, den in der Schlacht gefallenen Eirik Blutaxt zu empfangen (s. oben S. 279), einen Sohn Haralds Schönhaar, welch letzterer auf Mutterseite von Ragnar und Áslaug, der Sigurdstochter, stammt [1]. Bei Starkad zeigt sich von der Völsungen- und Niflungensage nirgends eine Spur; in seinem Bråvallaliede war wohl Ragnars Vater gefeiert, aber erst mit der Frau des Sohnes wird die Stammtafel völsungisch. Die Eddalieder jenes Sagenkreises sind zwar großentheils im Fornyrdalag, also in Starkads Tone, gedichtet, tragen jedoch vielfachen Anflug der Kunstsprache und haben, in Sigrdrifamál, eine ganze Rûnenlehre aufgenommen. Was dagegen von Starkads Sange durchklingt, hält sich, angemessen der Art seiner Helden und dem Zuschnitt seiner eigenen Kämpenschaft, in gänzlich schmuckfosem Stil [2]. Es ist auch nicht gesagt, daß Starkad von Suttungs Meth getrunken habe, seine Skáldschaft, das einfache Sagenlied von den altnordischen Recken, eignete sich besser, als für den rûnischen Odrörir, zur unmittelbaren Verleihung durch Odin, den Gott des kriegerischen wie des dichterischen Geistes.

utan kvæmi á þá bera. Því hefir Bragi skáld svá kveðit: u. s. w. hrökkviáll u. s. w. Völsúnga drekku" (die Midgardsschlange). Vgl. Sæm. 170 f. Fornald. S. 1, 130. 142. 323. Lex. myth. 210 a.

[1] Fornald. S. 2, 10 u. bis 12 ob. 16. Fagrsk. 12, 20. Einen andern Sohn Haralds, Hákon den Guten, läßt Eyvinds Lied auf dessen Tod gleichfalls durch Bragi in Valhöll bewillkommen, wo derselbe schon acht Brüder trifft, Heimskr. 1, 167: „Þu átt inni hêr átta brœðor! kvað Bragi". Vgl. Fagrsk. a. a. O.

[2] P. E. Müller, der es gut verstand, alte Grundlage von späterer Zuthat zu unterscheiden, jene unter dieser herauszufühlen, bemerkt über die Starkadslieder, Sagnhist. 88: „Vi ville ikke paastaae, at netop de samme vers, Stærkodder havde digtet, gientoges til Saxos Tid. Men det er ikke blot Saxo, der giör Stærkodder til Digter, han nævnes blandt Skialdene i det gamle Skialdatal, og hvad der er vigtigere, Vers under hans Navn citeres i Snorros Edda (Rask's Udg. S. 311) og fornemmeligen i Göthreks og Hrolfs Saga u. s. w. vi have flere Exempler paa, hvorledes slige Sange giennem Rækker af Aarhundreder ere forplantede, i det de Tid efter anden foryngedes, ligesom Sproget modtog en ny Farve. Nye Træk kunne da maaske og være bleven lagte til, men Æmne og Grundtone maatte blive det samme." Vgl. Sagabibl. 2, 585.

## Der Hohe.

Reden des Hohen, Hâva-mâl, lautet die gemeinsame Überschrift, unter welcher die hauptsächlichen Spruchgedichte der Liederedda zusammengefaßt sind. Der Hohe (Hâr, Gen. schw. Form Hâva, vgl. Gr. 1 (2), 312. 742 γ) ist Odin, der sich selbst als Sprecher zu erkennen gibt. Des Hohen Halle, Rath, Reden sind diesen Spruchliedern gangbare Ausdrücke [1], dagegen zeigt sich in denselben keine Spur von Jafnhâr und Thridi; die Erzählung der j. Edda von den drei Hohen ist sichtlich an Hâvamâl angesponnen und hat daraus eine Strophe wörtlich herübergenommen; man hat demnach Hâvamâl von jener Anknüpfung an die Gylfisage gänzlich freigestellt zu betrachten (vgl. oben S. 176). Unter dem Gesammtnamen sind drei verschiedene Spruchgedichte begriffen: zuerst eine Reihe von Lehrsprüchen, die, wenn auch einzeln für sich gültig, doch am gleichen oder verwandten Gegenstande sich fortsetzen und damit in Gruppen gliedern, sodann je in besondrer Einleitung Lodfâfnismâl, eine weitere Folge von Klugheitslehren, und endlich Rûnatal, ein Spruch über Rûnen mit Aufzählung achtzehn heilsamer Zauberlieder. Wenn nun gleich die beiden letztern Stücke durch eigene Rahmen und Formeln in sich abgeschlossen sind und namentlich das dritte nicht in der Ermahnung, sondern in der Zauberkunde sich bewegt, so fallen doch alle in den Kreis altnordischer Spruchweisheit und die Lehrsprüche treffen mit den Rûnen und Zaubersegen darin zusammen, daß sie gleich diesen sich gern an mythische Namen und Vorgänge anlehnen und daß auch ihre Bestimmung ist, für alle Vorkommnisse des Lebens zu feien und festzumachen, nicht sowohl sittliches Pflichtgefühl zu pflanzen und zu nähren, als vielmehr den Mann mit Klugheit, Vorsicht, sicherer, tüchtiger Haltung auszurüsten; es ist mit den ertheilten Rathschlägen nicht auf das Gute an sich, sondern auf die Nützlichkeit der Befolgung abgesehen [2].

1 S. oben S. 245, Anm. 1.

2 Die Klugheit, mit deren Beispiel Odin selbst vorangeht, wird bis zur Falschheit und Verstellung empfohlen Str. 46 f.; vgl. 43 (Munch 44 f. vgl. 41). 92 f. (90 f.); Gastfreiheit wird zur Pflicht gemacht, zugleich aber dem Gaste gegen den Wirth ein argwöhnisches, lauerndes Benehmen angerathen 1 bis 8 (1 bis 7); Freigebigkeit bringt Widergabe, ist das Mittel, sich Freunde zu

Die Zusammenhänge des verschiedenartigen Spruchwesens in Hávamál und den verwandten Gedichten sind übrigens schon im vorhergehenden Abschnitt erörtert worden; hier handelt es sich nur noch darum, das Verhalten Odins in seinem göttlichen Lehrberuf und in der Einwirkung auf seine Schüler durch die drei Theile von Hávamál zu verfolgen und aufzuweisen. Im ersten, umfangreichsten Theile, der gänzlich den Lebensregeln gewidmet ist, läßt Odin sich als Redender nicht verkennen, wenn zwei seiner Abenteuer, fortwährend in erster Person gesprochen, erzählt werden, das eine, die Werbung um Billings Tochter, zur Warnung vor ungenügsamer Begierde und weiblichem Wankelmuth, das andre, um den Nutzen gewandter Rede zu beweisen, die Erlangung des kostbaren Meths von Gunnlöd [1]. Da nun diese Stücke mit den übrigen Lehren zu einem Ganzen verbunden sind, so eignen sich dadurch alle dem gleichen Redner an; auch erscheint das Ich noch ein paar mal, obwohl wenig für Odin passend; vielmehr ist anzunehmen, daß in den

gewinnen und zu erhalten 40. 42 f. 45 (38. 40 f. 43); Tapferkeit ist um so rathsamer, als dem Kampfscheuen das Alter doch keinen Frieden gibt 16 f. (14 f.); der Nachruhm überlebt Gut, Freunde und den Mann selbst 77 f. (75 f.). Nicht als hätte dem alten Norden der rege Sinn für jede uneigennützige Tugend und Tüchtigkeit gemangelt; aber das Treffliche, was den Mann auszeichnet, ist ein angeborner, naturwüchsiger Adel, der eben darum nicht lehrhaft zum Ausdruck kommt, sondern in den Lebensbildern der Helden- und Geschichtsage; gelehrt werden kann das Gute nur als Verständiges, Nützliches; kluger und unkluger Mann (fróðr, snotr, ósnjallr, ósviðr, ósnotr maðr) sind darum die Losungswörter der Lehrsprüche. (Die Skálden werben in ihren Liedern um Gold und Gunst, ihre dankbare Treue bewähren sie in den Schlachten ihrer Könige). Es kommt der Einsicht in die Sittenlehre so wenig, als in die Mythenlehre des nordischen Heidenthums zu statten, wenn man in diesem, nach der einen und der andern Seite, überall das Christliche voraus angezeigt finden will. Dem Christenthum selbst geschieht damit kein Dienst, wenn auf solche Weise der gründliche Unterschied zwischen seiner lauteren, das Gesetz der Liebe voranstellenden Sittenlehre und den Begriffen der heidnischen Germanen verwischt wird, wenn es nicht überhaupt eine völlig neue Botschaft war, vor deren ergreifendem Eindruck die Bekenner Odins sich niederwarfen. Nur wenn das Heidnische in seinem besondern Wesen erkannt ist, kann auch die Wirksamkeit des neuen Glaubens klar gewürdigt werden. (Vgl. Myth. 132.)

[1] Str. 96 bis 104 (94 bis 101; Lex. poet. 54 a vermuthet appellativ „billings mær"; zweifelhaft ist die Beziehung auf Rindr, Rinda bei Saxo 3, 44 f.); 106 bis 112 (103 bis 110).

größern Verband manches schon sprichwörtlich Vorhandene mit aufgenommen wurde [1]. Der Hohe wird hier nicht als Lehrer genannt, sondern in der Beziehung, daß am Tage nach dem Methraub die Reifthurse, nach Völverk forschend, sich aufmachen, des Hohen Rath zu erfragen in des Hohen Halle, unter der hier leicht ersichtlich Odins Wohnung in Ásgard verstanden ist [2]. Bedeutsamer für das Spruchgedicht stellt sich die Nennung dieser Halle im zweiten Theile, Lodsáfnismál. Die Lehren werden hier so eingeleitet: „Zeit ist zu reden lange Reden auf des Redners Stuhl, am Brunnen der Urd; ich saß und schwieg, ich sah und bedachte, horcht' auf der Männer Spruch; von Rúnen hört' ich sprechen mit den Tagfrühen, und in Nächten schwiegen sie nicht, an des Hohen Halle, in des Hohen Halle hört' ich also sagen" [3]. Es folgen 26 (nach der Eintheilung bei Rask 24) lehrhafte Gesätze mit dem mehrfach wiederholten Anruf: „Ich rathe dir, Lodsáfnir, merke du Rath! genießen wirst du's, wenn du merkst" [4]; die Räthe selbst sind gleichartig denen des ersten Theils, doch sind keine Mythen

[1] Str. 48 (46): „ungr var ek fordum, fôr ek" u. s. w. 71 (69): „eld sá ek uppbrenna" u. s. w. Die Str. 77 und 75 klingen in Eyvinds Hákonsliede (zum Jahr 963) an: „Deyr fé, deyja frændr" u. s. w. Heimskr. 1, 168. Fagrsk. 26.

[2] Str. 111 (109): Ens hindra dags gêngu hrîm-þursar Hâva râds at fregna Hâva höllu [dat.] í; at Bölverki þeir spurdu" u. s. w. In dieser und der folgenden Strophe ist von Odin in dritter Person die Rede und „hygg ek" gebraucht hier ein Sprecher, der von Odin übel denkt; Simrocks Vermuthung eines Zusatzes (Edd. 383) erscheint hinsichtlich dieser beiden Strophen gegründet.

[3] Lodf. Str. 1 f. (Munch 111 f.): „Mâl er at þylja þulor lângar [fehlt bei Munch; vgl. Sn. 179 f.: „í þorgrîms-þulu"] þularstôli at Urdar brunni at; sat [Munch sá] ek ok þagdak, sá ek ok hugdak, hlŷdda ek á manna mâl. 2. Of rûnar heyrdak dœma [Lex. poet. 99 a: d. of rûnar de runis, scientiis, verba facere, Hâvam. 113]". M.: [ok regindômа, nê um risting þögdu] med dagrædum [Gr. 2, 253*. Myth. 709. Vgl. Lex. poet. 93 a. Dieses râd hätte dat. pl. râdum, Munch 16 b, 112], nê um niðum [Myth. 672 f.] þögdu, Hâva höllu at Hâva höllu í [Lex. poet. 24 b: „ad aulam, in aula"] heyrdak segja svâ." Vgl. Sn 212 b: mâl er at segja manna heiti. Fornm. S. 4, 202: sat hann þar lengi dags yfir málum manna." 2, 311: „er þat mál manna."

[4] Str. 3 ff. (115 ff.): „Râdumk [Gr. 4, 39 f.] þer, Lodsáfnir, en [M. at] þû râd nemir! nióta muntu ef þû nemr."

eingeflochten, auch werden nicht Galder und Rûnen gelehrt, sondern nur beiläufig als heilsam empfohlen [1]. Der Sprechende, der auf dem Rednerstuhl am Urdbrunnen verkündigt, was er mit stillem und beharrlichem Aufmerken in des Hohen Halle sagen hörte, ist Lodfâfnir und was er mittheilt, ist nicht seine eigene Lehre, sondern wörtlich die dort empfangene mit der an ihn selbst gerichteten Anrede, durch die er eben seine höhere Sendung beglaubigt [2]. Seine Stellung als Sprecher und zuvor als Hörer bezeichnet er in mythisch bildlicher Weise; daß sein Redestuhl am Brunnen der Norn steht, daß er vernommen hat, was in Odins Halle gesprochen ward, damit ist ausgedrückt, es handle sich um Eröffnungen eines Unterrichteten in der Wissenschaft, die man von jenen heiligen Stätten ableitete. Auf welcher Männer Rede Lodfâfnir gelauscht, wer es war, der zu ihm sprach: „ich rathe dir", ist nicht gesagt; aber die Stimme, die an und in des Hohen Halle sich vernehmen ließ, kommt am besten von diesem Hohen selbst, der auch im ersten Theile Weisheit lehrt, und der Männer Rede, das Sprechen über Rûnen, tiefere Kunden, weist auf einen geistigen Verkehr Odins mit den in seine Nähe erhobenen Geweihten [3].

Der Name Lodfâfnir ist nur soweit durchsichtig, als Fâfnir bei den Dichtern Schlange bedeutet [4]; die Zusammensetzung mit lođ, zottig, läßt auf eine besondre Schlangenart rathen [5]. Fâfnir heißt auch der

[1] Str. 11 (121): „gôđan mann teygđu þer at gamanrûnum ok nem líknargaldr [s. oben S. 266] međan [þû] lifir" [gamanrûnar sind jedoch hier nur: „sermones jucundi," Lex. poet. 221 a]; Str. 26 (138): „vid bölvi rûnar."

[2] Dietrich zu Hâvam., Zeitschr. 3, 424: „ein gewöhnlicher götterverehrer konnte noch 861 zu Ansgars zeiten seiner rede vor dem schwedischen volke gegen die annahme des christenthums zu grunde legen, er habe sie in der versammlung der götter des landes gehört, und sei von ihnen damit ans volk beauftragt; Rimbertus, vita Ansg. C. 23."

[3] Vgl. Dietrich in Haupts Zeitschr. 3, 425.

[4] Sn. 180 (Arn. 184). Arn. 2, 486 b u. 570 a; auch für solche Gegenstände, die nach der Schlange benannt werden, unter den „sverđa heiti" Sn. 215 a (Arn. 567): fafnir (wie þinorr, gôinn, nidhöggr), für das Schiff (wie ormr, dreki, nađr) Lex. poet. 150 a.

[5] Biörn 2, 38: „lód (lođ), n. u. s. w. villositas, hirsuties." „lodinn (lođinn), hirtus, villosus." „lodkápa, f. toga pellibus villosis subsutilis." Fornald. S. 1, 238: „lođbrœkur og lođkápa," vgl. Saxo 9, 169 f. Fornald. S. 2, 60: „Lođhattar son."

Hortwächter, der in Wurmgestalt, die er angenommen, von Sigurd erschlagen wird, und zwar ist nicht etwa der Eigenname auf die Schlange übertragen, so wenig als ähnliche Benennungen derselben, Ofnir und Svâfnir, von Odin stammen, der vielmehr diese Namen führt, weil auch er sich zur Schlange verwandelt hatte [1]; ein Bruder Fâfnis fuhr als Fischotter in den Wasserfall und hieß demgemäß Otr [2]. Nun erscheint Fâfnir auch in der Eigenschaft besondern Wissens, indem Sigurd noch den Todwunden über Dinge aus der Götterwelt in gleicher Formel befragt, wie Gangrâd den weisen Vafthrûdnir [3], und sobald er den mit Fâfnis Herzblute beträuften Finger an die Zunge gebracht, die Stimme der schicksalweisenden Vögel versteht [4], was an die Übertragung

[1] Wie ofnir und svâfnir auf die Bewegung der Schlange, scheint das dunkle fâfnir sich auf das Athmen, Blasen derselben zu beziehen; vgl. πνέω, πνεῦμα, flo, flavi, ahd. fuehan (anhelare), fnâhjan, fnaston, Graff 3, 781 f. Sæm. 188, 17 (M. 109, 18) sagt Fâfnir: „eitri ek fuæstu“ u. s. w. Lex. poet. 188a. Fornald. S. 1, 162: „svâ fnýsta ek eitri.“ Sæm. 188, 19 (M. 109, 19): „Inn fráni ormr! Þû gördir fræs mikla“ u. s. w. Lex. poet. 202a: „fræs, f., sibilus, sibilatio“ u. s. w. Sæm. 186 (M. 108): „en er Fâfnir skreid af gullinu, blês hann eitri“ u. s. w. Fornald. S. 1, 346: „blês eitri“ u. s. w. Dieß spricht für die Zusammenstellung Fâfnis mit Πύθων, Myth. 345; vgl. System der griech. Mythol. von J. F. Lauer, Berlin 1853, S. 260: „neben der Quelle Kastalia der Drache Πυθώ oder Πυθών (von der Wurzel πυθ, faulen, blasen, wehen, pusten) u. s. w. Pott 1, 263. N. 252.“

[2] Sæm. 180 (M. 104): „Otr hêt bróðir várr u. s. w. er opt fôr í forsinn í otrs líki“ (Biörn 2, 153a: „otr, m. lutra“); vgl. 183a (M. 106): „at Fâfnir lá á Gnitaheiði ok var í ormz líki.“

[3] Sæm. 187, 12 und 188, 14 (M. 109, 12 und 14): „Segðu mer (þat) Fâfnir! alls þik fróðan kveða ok vel mart vita“ u. s. w. Sæm. 34, 26 (M. 24, 26. 24, 34): „Segðu þat id fiorða, alls þik fróðan [in andern Str. „svinnan“] kveða ok þû, Vafþrûðnir, vitir“ u. s. w.; auch begegnet sich Sæm. 188, 20 (M. 109, 20): „Ræð ek þer nû, Sigurðr! en þû ráð nemir“ u. s. w. mit dem wiederkehrenden: „Ráðumk þer, Loðfáfnir! en þu ráð nemir“ u. s. w. (Sæm. 24 ff. M. 16 ff.) Sæm. 190, 34 (M. 111, 34): nennt den Fâfnir: „inn hâra þul“. Vgl. wieder Loðf. m. Str. 24 (Sæm. 27. M. 18, 135): „at hârum þul“ u. s. w.

[4] Sæm. 189 (M. 110): „Þâ gêkk Reginn at Fâfni, ok skar hiarta or hânum með sverði (Þvî) er Riðill heitir, ok þâ drakk hann blôð or undinni eptir; Reginn kvað: 27. Sittu nû, Sigurðr! en ek mun sofa ganga, ok halt Fâfnis hiarta við funa; eisköld ek vil einn láta eptir

ähnlicher Fähigkeiten mittelst des Speichels erinnert; das Herz galt ja für den Sitz des weisen Sinnes (s. oben S. 200). Verstehen der Vogelstimme, fast sprichwörtlicher Ausdruck für die spähsamste Klugheit, wird noch anderwärts, selbst in der Geschichtsage nordischen Männern zugeschrieben [1] und auch hierin steht Odin voran, auf dessen Achseln die zwei Raben Huginn und Muninn sitzen und ihm Alles in die Ohren sagen, was sie auf ihrem täglichen Flug über die ganze Welt gesehen

þenna dreyra drykk.“ Sæm. 190 (M. 110 f.): „Sigurðr tôk Fâfnis hiarta ok steikði â teini. Er hann hugði at fullsteikt væri, ok freyddi sveitinn or hiartanu, þâ tôk hann â fingri sînum ok skynjaði hvârt fullsteikt væri. Hann brann ok brâ fingrinum î munn ser, en er hiartblôð Fâfnis kom â tungu hânum, skildi hann fugls röd; hann heyrði at igður klökuðu â hrîsinu; igðan kvað: [dieß paßt nicht zur vorstehenden Prosa] „Þar sitr Sigurðr sveita stokkin, Fâfnis hiarta við funa steikir; spakr þœtti mer spillir bauga, ef hann fiörsega frânan æti.“ Sæm. 191 b (M. 111 b): „Sigurðr hió höfuð af Regin, ok þâ ât hann Fâfnis hiarta ok drakk blôð þeirra beggja Regins ok Fâfnis; þâ heyrði Sigurðr hvar igður mæltu“ u. s. w. Sn. 138 (Arn. 358): „En er Sigurðr steikði hiartað, ok hann hugði at fullsteikt mundi, ok tôk â fingrinum, hve hart var: en er fraudit rann or hiartanu â fingrinn, þâ brann hann, ok drap fingrinum î munn ser; en er hiartablôðit kom â tunguna, þâ kunni hann fugls rödd, ok skildi hvat igðurnar sögðu, er sâtu î viðnum“ u. s. w. Völs. S. C. 19 (Fornald. S. 1, 163 f.): Þâ drakk Reginn blôð Fâfnis, ok mælti u. s. w. gakk til elds með hiartat ok steik, ok gef mer at eta. Sigurðr fôr ok steikti â teini; ok er freyddi or, þâ tôk hann fingri sînum â, ok skynjaði, hvârt steikt væri; hann brâ fingrinum í munn ser; ok er hiartablôð ormsins kom â tungu honum, þâ skildi hann fuglarödd; hann heyrði at igður klökuðu â hrîsinu hiâ honum: þar sitr þu Sigurðr! ok steikir Fâfnis hiarta; þat skyldi hann sialfr eta, þâ mundi hann verða hverjum manni vitrari“ u. s. w.

[1] Ŷngl. S. C. 21 (Heimskr. 1, 24): „Dagr hêt son Dyggva konûngs, er konûngdôm tôk eptir hann; hann var maðr svâ spakr, at hann skildi fugls rödd; hann âtti spörr einn, er hönum sagði mörg tîðindi, flaug hann â ymsi lönd.“ S. Olafs kongs kyrra C. 9 (Heimskr. Þeringsk. 2, 193 f.): „Þat var hia einum bonda i fylki nockru i Listelieni, sogðu þeir, þar er sa eirn gamal bukarl, er veit fyrer alla hluti, hann er so vis, hofum vier marga hluti spurt han, ok hefur hann urleyst, ok einkis hofum vær hann þess spurt, at hann giordi ei grein a, ok þat hyggium vier, at hann kunne fugle rödd at skilja“ u. s. w. (Folgt die umständliche Erzählung, wie ihm die Krähen Kunde sagten.)

oder gehört haben [1]. Es ist deutlich gesagt, daß eben der weite und rasche Umflug der Vögel, der sie so Vieles und Fernes beobachten läßt, den Kennern ihrer Sprache das reiche Wissen verschaffe (s. die zwei vorigen Anmerkungen). Selbst die Anzeige kommender Dinge hängt damit zusammen, daß die geflügelten Wanderer schon geschaut und angehört haben, was in der Ferne gegenwärtig ist oder vorbereitet wird. Namentlich ist der Ausblick, den die sprechenden Adlerinnen in Sigurds Zukunft öffnen, doch eigentlich eine Hinweisung auf andern Orts Vorhandenes, woran sein Geschick sich heften kann: sie wissen eine Königstochter, die allerschönste, nach der hin grüne Wege liegen und um welche der junge Held werben möge, sie wissen, daß auf dem Berge, den Flammen umspielen, die Kampfjungfrau schläft, wo Sigurd sie unterm Helme sehen kann [2]. Was ihm diese Kunden hörbar macht, das Kosten

[1] Sn. 42 (Arn. 126): „Hrafnar tveir sitja á öxlum honum [Oðni] ok segja í eyru honum öll tiðindi, þau er þeir sjá eða heyra; þeir heita svá: Huginn ok Muninn. Þá sendir hann í dagan at fliugja um allan heim, ok koma þeir aptr at dögurðarmáli, þar af verðr hann margra tiðinda víss; því kalla menn hann Hrafna-guð“ u. s. w. Sn. 322 (Arn. 2, 142): „Flugu hrafnar tveir af Hnikars öxlum: Huginn til hánga, en á hræ Muninn.“ Ynglg. S. C. 7 (Heimskr. 1, 11 f.): „Hann átti ok hrafna II. er hann hafði tamit við mál; flugu þeir víða um lönd, ok sögðu hönum mörg tiðindi: af þessum lutum varð hann stórliga fróðr.“ Vgl. Sæm. 42, 20. Heimskr. 1, 225 u. Zu „segja í eyru“ vgl. ob. S. 225 über rúni, eyrarúna. Rafne-Runе ist im schwed. Volkslied (Sv. Folkvis. 2, 195 f.) ein sprechender, auf Botschaft ausfliegender Rabe; dagegen heißt es Isl. fornkv. 1, 45: „hrafninn brúni“ und in Danm. gamle Folkevis. 2, 200 f.: „raffuenn hynn brune“; vgl. jedoch ebd. 189: „enn raffn med vinger brunne,“ der auf seine Klauen eingeritzte Runen trägt. In Rigsmál wird das Verständnis der Vögellaute zur Rúnenkunde gezählt (Sæm. 106, 41. S. ob. S. 232, 3). Wie Odins Verkehr mit Mimis Brunnen und Haupt, so ist auch der mit den Raben aus dem Volksglauben in die Sinnbildsprache gehoben, dort aus der Quellbefragung (S. ob. S. 208), hier aus der Vögelforschung; schon die Namen Huginn und Muninn verkünden den geistigen Bezug (ob. S. 199).

[2] Sæm. 191, 40 ff. (M. 111, 40 ff.): „Mey veit ek eina mykla fegrsta, gulli gædda, ef þú geta mættir. 41. Liggja til Giuka grœnar brautir, fram vísa sköp fólklíðöndum [Lex. poet. 189b]; þar hefir dýrr konungr dóttur alna, þá mundu Sigurðr mundi kaupa u. s. w. 43. Veit ek á fialli fólkvitr sofa u. s. w. 44. Knáttu, mögr! sjá mey und hialmi“ u. s. w. Wenn Sæm. 211 (M. 130a) bemerkt wird: „þat er sögn manna, at Guðrún hefði etið af Fáfnis hiarta, ok hon skildi þá fugls rödd,“ so

vom Herzen Fáfnis, dem zum voraus das gleiche Verſtändnis inwohnen muſte, knüpft ſich an uralte Vorſtellungen vom Verhältnis der Vögel zur Schlange. Melampus, der Altmeiſter griechiſcher Wahrſagerei, Ahn des Polyidos (ſ. oben S. 223), hatte vor ſeiner ländlichen Wohnung eine Eiche ſtehn, auf der ſich ein Schlangenneſt befand; ſeine Diener tödteten die alten Schlangen, die jungen aber zog er auf, und als ſie herangewachſen, ſtellten ſie, während er ſchlief, ſich auf ſeine Schultern und reinigten mit ihren Zungen ihm die Ohren; erſchrocken ſich aufrichtend, verſtand er die Stimmen der über ihm fliegenden Vögel, und von ihnen lernend, ſagte er den Leuten künftige Dinge voraus [1]. Auch Teireſias, ſowie Kaſſandra und ihr Bruder Helenos, erlangten dieſe Begabung dadurch, daß Schlangen ihnen die Ohren reinigten [2]. Nach Plinius benannte Demokrit Vögel, aus deren zuſammengegoſſenem Blut eine Schlange ſich erzeuge; wer dieſe eſſe, ſoll dann die Geſpräche der Vögel verſtehen [3]; damit erhält der Hergang im Fáfnislied eine Vorſtufe, erſt wird aus dem Vogelblut die Schlange, dann gibt der Genuß der

iſt damit ausgedrückt, daß ihr der verheimlichte Hergang des Mordes an Sigurd doch ſchon verrathen war (vgl. Sæm. 208, 15. 209, 17. 210. Fornald. S. 1, 332 u.); ein Seitenſtück dazu Fornald. S. 1, 256. Herz als Sitz des Verſtandes in der Fabel vom Hirſche, Reinh. Fuchs S. XLVIII.

[1] Apollod. l. 1, c. 9, 11: „*Ἀμυθάων μὲν οὖν οἰκῶν Πύλον, Εἰδομένην γαμεῖ τὴν Φήρητος, καὶ γίνονται παῖδες αὐτῷ Βίας καὶ Μελάμπους, ὃς ἐπὶ τῶν χωρίων διατελῶν, οὐσης πρὸ τῆς οἰκήσεως αὐτοῦ δρυός, ἐν ᾗ φωλεὸς ὄφεων ὑπῆρχεν, ἀποκτεινάντων τῶν θεραπόντων τοὺς ὄφεις, τὰ μὲν ἑρπετὰ, ξύλα συμφορήσας, ἔκαυσε, τοὺς δὲ τῶν ὄφεων νεοσσοὺς ἔθρεψεν· οἱ δὲ γενόμενοι τέλειοι, περιστάντες αὐτῷ κοιμωμένῳ τῶν ὤμων ἐξ ἑκατέρου, τὰς ἀκοὰς ταῖς γλώσσαις ἐξεκάθαιρον. ὁ δὲ ἀναστάς, καὶ γενόμενος περιδεής, τῶν ὑπερπετομένων ὀρνέων τὰς φωνὰς συνίει· καὶ παρ' ἐκείνων μανθάνων, προὔλεγε τοῖς ἀνθρώποις τὰ μέλλοντα. προσέλαβε δὲ καὶ τὴν ἐπὶ τῶν ἱερῶν μαντικήν. περὶ δὲ τὸν Ἅλφειὸν συντυχὼν Ἀπόλλωνι, τὸ λοιπὸν ἄριστος ἦν μάντις.*“

[2] Tzez. proleg. ad Lycophr. Cass. Eustath. S. 663, 40. Hieher, wie zu Melampus, vgl. K. Eckermann, Melampus und ſein Geſchlecht. Gött. 1840.

[3] Plin. histor. natur. 10, 70: „Qui credit ista, et Melampodi profecto aures lambendo dedisse intellectum avium sermonis dracones non abnuet: vel quæ Democritus tradit, nominando aves, quarum confuso sanguine serpens gignatur: quem quisquis ederit, intellecturus sit alitum colloquia“ u. ſ. w. (Vgl. 29, 22: „Democritus quidem monstra quædam ex his conficit, ut possint avium sermones intelligi.“)

Schlange das Verständnis der Vogelstimme. Aus dem Norden ist noch anzuführen, daß, bei Saxo, Erik der Beredte (disertus, Fornald. S. 2, 10: „Eireks hins málspaka“; vgl. Sn. 192 u.) durch eine mit dem Geifer zwei schwarzer Schlangen im Gegensatz zu einer dritten, weißen, gemischte Speise, wie überhaupt ungemeine Weisheit, so besonders das Vermögen erlangt, die Stimmen wilder und zahmer Thiere zu deuten[1]. Was die weitfliegenden, allumschauenden Vögel in den Lüften oder hoch auf dem Baume sagen, das vernimmt mit hörsam aufgerichtetem Kopfe die Schlange, die am Boden kreucht; sie ist das wache Ohr für Alles, was in der lebendigen Natur laut oder leise sich vernehmen läßt; diese Vorstellung haftet selbst an der Esche Yggdrasil, dem mythischen Bilde des Weltganzen; in den Zweigen derselben sitzt ein Vieles wissender Adler und unten nagt an ihr die Schlange Niðhögg, am Stamm aber läuft das Eichhorn Ratatöskr, das des Adlers Worte von oben bringt und sie der Schlange drunten sagt[2], ein geheimnisvoller Verkehr zwischen dem Bewohner und Vertreter des rauschenden Luftgebiets und dem der schweigenden Unterwelt. In solchen Anschauungen lag denn

[1] Saxo 5, 72: „Ericus itaque, fausta jam dape refectus, interna ipsius opera ad summum humanæ sapientiæ pondus evasit. Quippe epuli vigor supra quam credi poterat, omnium illi scientiarum copiam ingenerávit, ita ut etiam ferinarum pecudaliumque vocum interpretatione calleret. Neque enim solum humanarum rerum peritissimus erat, verum etiam sensuales brutorum sonos ad certarum affectionum intelligentiam referebat. Præterea tam comis atque ornati eloquii erat, ut quicquid disserere cuperet, continuo proverbiorum lepore poliret.“ Müller, Sagnh. 59 f. Eines der Sprüchwörter Eriks vom Wolfe, Saxo 5, 74, steht schon in Fáfnismál, Sæm. 190, 35; vgl. auch Sæm. 198, 36. Von weißen Schlangen kommt die Kunde der Thiersprache in einem deutschen Märchen und in der Volkssage von der Seeburg (Br. Grimm, Hausmärchen. 6te Aufl. 1, 105 ff.; Deutsche Sagen 1, 201 ff.); vom Essen eines Krauts im Bruchstück von Ador (Zeitschr. 5, 8 f.) und im Elegast (760 ff.). Weitere Zusammenhänge sollen hier nicht verfolgt werden. Vgl. Myth. 1ste Ausg. 633**. 709 merkwürdig: „cor serpentis et linguam milvi.“ 2te Ausg. 1166.

[2] Grîmn. m. Str. 32 (Sæm. M. 30): „Ratatoskr heitir íkorni, er renna skal at aski Yggdrasils: arnar orð hann skal ofan bera ok segja Niðhöggvi niðr.“ Str. 35: „skerðir Niðhöggr neðan.“ Sn. 19 (Arn. 74): „Örn einn sitr í limum asksins, ok er hann margs vitandi u. s. w. Íkorni sá, er heitir Ratatöskr, renn upp ok niðr eptir askinum ok berr öfundarorð milli arnarins ok Niðhöggs“ (?). Vgl. Myth. 756 u. Myth. v. Thôr 117 f. [oben S. 68], Anm. 1.

auch genügender Anlaß, dem ſtillen, lernbegierigen Lauſcher auf die Reden, die in des Hohen Halle gepflogen werden, den Schlangennamen Lodfáfnir beizulegen, und es wird nachdrücklich betont, wie er ſaß und ſchwieg, ſah und bedachte, wie er horchte und hörte auf die Geſpräche des Morgens und der Mitternacht, an und in der Halle, und was er da gehört, nun im Liede wiederſagt (ſ. oben S. 350, Anm. 3).

Der dritte Theil der geſammelten Lehrgedichte, Rûnatal, ſteht in ausgeſprochenem Anſchluß an Lodfáfnismâl. Wenn es in der Einleitung dieſes zweiten Theiles hieß: „an des Hohen Halle, in des Hohen Halle hört' ich alſo ſagen," worauf dann die Reihe von Rathſchlägen folgte mit der wiederkehrenden Anredeformel: „ich rathe dir, Lodfáfnir, aber du merke den Rath! genießen wirſt du's, wenn du merkſt" (S. 350, Anm. 4; vgl. S. 352, Anm. 3), ſo heißt es am Schluſſe des dritten Theils: „nun ſind des Hohen Reden geſagt, in des Hohen Halle, an des Hohen Halle u. ſ. w. genieße ſie, der ſie merkte! Heil ihnen, die drauf horchten!" und auch hier wird Lodfáfnir namentlich angeredet [1]. Was zwiſchen dieſen ſich genau entſprechenden Eingangs- und Schlußzeilen liegt, das ſind die fortgeſetzten Reden, auf welche derſelbe Hörer begierig lauſcht und ſie weiter verkündet, in Lodfáfnismâl Sprüche der Lebensweisheit, im Rûnatal Rûnenlehre und Aufzählung von achtzehn heilſamen Zauberliedern. Auch ſchon vorn im erſtern Stücke ſind die Rûnen mit den Räthen zugleich angekündigt [2], und wie dort ſchon anzunehmen war, daß der Redner in des Hohen Halle, der zu Lodfáfnir ſprach, Odin ſelbſt ſei, ſo wird nun in Rûnatal das Geſprochene ausdrücklich des Hohen

[1] Sæm. 30, 7 (M. 21, 165): „Nû eru Hâva mâl kvedin Hâva höllu â, Hâva höllu at" [fehlt bei M.] u. ſ. w., „nioti sâ er nam! heilir þeirs hlŷddu!" 30, 24 (M. 21, 163): „Lioda þessa [þeirra] mun þu, Lodfáfnir! lengi vanr vera, þó sê þer u. ſ. w., nŷt ef þû nemr" u. ſ. w. (Vgl. Dietr. 54b ob.: „enn hinn nemi er heyrir â" u. ſ. w.) Sæm. 28, 5 (M. 19, 143): „Rûnar muntu finna" u. ſ. w. 28, 7 (M. 19, 145) achtmal: „veiztu" u. ſ. w.

[2] Sæm. M. 16, 112: „Of rûnar heyrda ek dœma [ok regindôma, nê um risting þögdu] nê um râdum þögdu" u. ſ. w. Das Eingeklammerte nicht bei Raſk 24, 2 und ebendaſ. ſtatt der zwei letztern Zeilen: „med dagrædum nê um nîdum þögdu. Immerhin weiſen die verſchiedenen Lesarten auf den zweifachen Gegenſtand; dagegen bildet die vorletzte Zeile von Lodf. m.: „en vid bölvi rûnar" (Sæm. 27, 26. M. 19, 138) kaum den Übergang zu Rûnatal.

Rede genannt und gleich im ersten Gesätze gibt sich Odin mit diesem seinem eigentlichsten Namen zu erkennen. Dasselbe lautet:

„Ich weiß, daß ich hieng an windigem Baume neun ganzer Nächte, mit dem Speere verwundet und Odin gegeben, ich selbst mir selbst, an dem Baume, von dem Niemand weiß, aus welchen Wurzeln er sprießt.“ [1]

In solcher Schwebung empfieng der Sprechende, statt Brotes und Horntrunks, die Kunde der Rûnen und Zauberlieder, die fortan den weiteren Gegenstand der Lehrdichtung ausmachen. Die Erklärung der ausgehobenen Stelle führt mitten in den Kreis der Odinsweihen. Yngl. S. C. 10 meldet von ihrem menschlich gefaßten Odin, er sei in Schweden an Krankheit verstorben; dem Tode nah, ließ er sich mit Speeresspitze zeichnen und eignete sich alle von Waffen getroffene Männer an [2]. Waffentodte sind es, auch nach Grimnismâl, die er täglich zu sich nach Valhöll kiest [3]; die Meldung der Saga weist aber darauf, daß der wirkliche Waffentod durch ein Weihezeichen, die Ritzung mit dem Speer, ersetzt werden konnte, und damit stimmt auch der Speerverwundete des Liedes. Mit dem Speerstiche verbindet sich in andrer Sage das Aufhängen am Baume. Bei jener Brautwette der Frauen, worin Odin, unter dem Namen Höttr (Hut), durch seinen als Gähre verwendeten Speichel den Ausschlag gegeben, zum Entgelt aber sich ausbedungen hatte, was zwischen der Kufe und Geirhild sei, sprach König Alrek zu dieser: „Ich sehe hangen an hohem Galgen, Weib,

[1] Sæm. 27, 1 (M. 19, 139): „Veit ek at ek hêkk vindga meiði â nætr allar nîu, geiri undaðr ok gefinn Oðni, sialfr sialfum mer, â þeim meiði, er mangi veit hvers hann af rôtum renn.“

[2] Heimskr. 1, 10: „Oðinn varð sôttdauðr î Svîþioð; ok er hann var at kominn bana, lêt hann marka sik geirs oddi, ok eignaði ser alla vâpnbitna menn“ u. ſ. w. (Vgl. Lex. poet. 123b: „eignaðr Gauti, Odini dicatus, devotus. Od. 7.) Lex. poet. 226a u.: „senda Gauti sverðbautinn her, F. I 25, 1; „vâpnbautinn herr, eignaðr Gauti, Ôd. 7.“

[3] Sæm. 41, 8 (M. 28, 8): „Þars en gullbiarta Valhöll vîð of Þrumir; en Þar Hroptr kŷss hverjan dag vâpndauða vera.“ Sn. 24 (Arn. 84): „Oðinn u. ſ. w. heitir ok Valföðr, Þvî at hans oskasynir eru allir Þeir, er î val falla; Þeim skipar hann Valhöll u. ſ. w. ok heita Þâ Einherjar.“ Die von Krankheit und Alter sterben, gehen zu Hel, Sn. 33 (Arn. 106): „með Þeim, er til hennar [Heljar] voru sendir, en Þat eru sôttdauðir menn ok ellidauðir.“

deinen Sohn, verkauft an Odin“ [1]. Die Vorherſagung erfüllt ſich an dem Sohne, dem kampfberühmten König Vikar, und zwar durch den Zögling Odins Starkad, der damit ſein erſtes Nidingswerk vollführt. Als nemlich Vikar und ſeine Schiffgefährten wegen widrigen Windes lange vor den hördländiſchen Inſeln liegen müßen, werfen ſie Späne um Fahrwind und es ergibt ſich, daß Odin verlangt, ein Mann aus der Schaar ſolle nach dem Loosfall hangen; da kommt das Loos des Königs ſelbſt heraus, worüber Alle kleinlaut werden und es wird am folgenden Tage von ſeinen verſammelten Rathgebern auf Starkads Vorſchlag beſchloſſen, das Opfer in einer Art von Andeutung zu vollziehen; Starkad ſteigt unter einer nebenſtehenden Föhre auf einen hohen Block, biegt einen ſchwanken Aſt herab und knüpft daran Gedärm eines eben zur Mahlzeit geſchlachteten Kalbs und ſpricht dann: „nun iſt dir hier ein Galgen bereitet, König, der nicht lebensgefährlich bedünken wird“; ſofort ſteigt auch Vikar hinauf und läßt ſich das Band um den Hals legen, Starkad aber nimmt einen Rohrſtab, den ihm ſein Pflegvater Hroſshârsgrani, der verhüllte Odin, in der Nacht gegeben, ſtößt damit nach dem König und ſpricht: „nun geb' ich dich dem Odin“; zugleich läßt er den Föhrenaſt los; alsbald wird der Stab zum Speere, der den König durchbohrt, der Block fällt unter ſeinen Füßen, die Kalbsdärme werden zum ſtarken Weidenſtrang, der Aſt ſchnellt empor und hebt den ſterbenden König in das Gezweig; im Liede Vikarsbâlk ſagt Starkad: „den Vikar gedacht' ich in hohem Baume den Göttern zu weihen, mit dem Speere ſtach ich dem König nach dem Herzen, das iſt mir meiner Handthaten leidigſte“ [2]. Selbſt Saxo, der die entſchiedenſte

[1] Hâlfs S. C. 1 (Fornald. S. 2, 25 f.): „Signŷ hêt â Freyju, en Geirhildr â Hött; hann lagði fyri dregg hrâka sinn, ok kvaðst vilja fyri tilkvâmu sîna þat, (er) var milli kersins ok hennar; en þat reyndist gott öl; þâ kvað Âlrekr: Geirhildr getta! gott er öl þetta, ef þvî annmarkar öngvir fylgja; ek sê hânga â hâfum gâlga son þinn, kona! seldan Oðni. Â þeim misserum var fœddr Vikar, son Âlreks ok Geirhildar.“

[2] Gautreks S. C. 7 (Fornald. S. 3, 31 ff.): „Vikar konûngr sigldi af Ogðum norðr â Hörðaland, ok hafði lið mikit. Hann lâ î hôlmum nokkurum lengi, ok fêkk andviðri mikit. Þeir feldu spân til byrjar, ok fêll svâ at Oðinn vildi þiggja mann at hlutfalli at hânga or herinum. [Fornald. S. 1, 452; ebd. 526: „feldr blôdspônn til, en svâ gekk frêttin“ u. ſ. w. Heimskr. 1, 24: „geck hann þâ til sonar blôts, til frêttar“ u. ſ. w.

Hinterliſt Starkads annimmt, weiß doch von einer widerſtreitenden Meinung, welche das angelegte Weidenband plötzlich zum eiſernen erſtarken läßt [1]. Auch hier bezweckte man nur das Zeichen, den Schein

1, 226: „frêttar felli“ u. ſ. w.] Þâ var skipt liðinu til hlutfalla, ok kom upp hlutr Vikars konûngs. Við þat urðu allir hlioðir, ok var ætlat um daginn eptir, at râðsmenn skyldu eiga stefnu um þetta vandmæli u. ſ. w. Þâ mælti Hrosshârsgrani til Starkaðs: vel muntu nû launa mer, fôstri! liðsemd, þâ er ek veitta þer. Vel, segir Starkaðr. Þâ skaltu nû senda mer Vikar konûng, en ek mun râðin til leggja. Starkâðr iâtar þessu. Þâ fêkk Hrosshârsgrani geir î hönd honum, ok segir at þat mundi sŷnast reirsproti u. ſ. w. Um morguninn eptir gengu râðgiafar konûngs â stefnu til umrâða, kom þat âsamt með þeim, at þeir skyldu giöra nokkura minnîng blôtsins, ok segir Starkaðr upp raðagiörðina. Þar stôð fura ein hiâ þeim, ok stofn einn hâr nær furunni; neðarliga af furunni stôð einn kvistr mior, ok tôk î limit upp. Þâ biuggu þionustusveinar mat manna, ok var kâlfr einn skorinn ok krufðr. Starkaðr lêt taka kâlfsþarmana; síðan steig Starkaðr upp â stofninn, ok sveigði ofan þann enn miofa kvistinn, ok knŷtti þar um kâlfsþörmunum. Þâ mælti Starkaðr til konûngs: nû er þer bûinn hêr gâlgi, konûngr! ok mun sŷnast eigi allmannbættr. Nû gaktu hîngat, ok mun ek leggja snöru â hâls þer. Konûngr mælti: sê þess umbûð ekki meir hættlig, enn mer sŷnist, þâ vænti ek, at mik skaði þetta ekki, en ef öðruvîs er, þâ mun auðna râða, hvat atgiörist. Síðan steig hann up þâ stofninn, ok lagði Starkaðr virgilinn um hâls honum, ok steig síðan ofan af stofninum. Þâ stakk Starkaðr sprotanum â konûngi, ok mælti: nû gef ek þik Odni. Þâ lêt Starkaðr lausan furukvistinn. Reirsprotinn varð at geir, ok stôð î gegnum konûnginn. Stofninn fêll undan fôtum honum, en kâlfsþarmarnir urðu at viðu-[B. viðju] sterkri, en kvistrinn reis upp, ok hôf upp konûnginn við limar, ok dô hann þar. Nû heita þar síðan Vikarshôlmar u. ſ. w. Þâ orti Starkaðr kvæði þat, er heitir Vikarsbâlkr; þar segir svâ frâ drâpi Vikars konûngs: u. ſ. w. Skilda ek Vikar î viði hâfum Geirþiofsbana goðum um signa; lagða ek geiri gram til hiarta, þat er mer harmast handaverka.“

[1] Saxo 6, 105: „Tunc Starcatherus facto ex viminibus laqueo regem implicuit, pœnæ speciem duntaxat exiguo temporis spatio daturum. Sed nodi rigor suum jus exequens supremum pendentis halitum rapuit. Cui Starcatherus adhuc palpitanti ferro spiritus reliquias evulsit, cumque remedium afferre deberet, perfidiam detexit. Neque enim illa mihi recensenda videtur opinio, quæ viminum mollitiem, subitis solidatam complexibus, ferrei morem laquei peregisse commemorat.“ Da dem alten Norden das Hauptgewicht der Verſchuldung im Thatſächlichen lag, ſo wurde Starkad, der ſeinem Gebieter und Pflegbruder den Tod gab, damit zum Niding, wenn er auch die Tödtung nicht beabſichtigt hatte.

eines Opfers („nokkura minning blôtsins“, „pœnæ speciem“), aber die bildliche Opferung ſchlug zur wirklichen um. Im Rûnatal hängt der ſpeergeritzte, dem Odin gegebene Sprecher an dem Baume, von dem Niemand weiß, aus welchen Wurzeln er aufſteigt; ſchon dieß weiſt auf die Eſche Yggdraſil, denn obgleich das Geheimnis ihrer drei Wurzeln, die nach drei verſchiedenen Heimen ſtehn, den Eingeweihten erſchloſſen iſt, ſo geſchah es doch nur durch Odin ſelbſt, der darüber, in Grimnismâl, beſondre Belehrung gibt [1]. Deutlich aber ſpricht der Name Yggdraſil, denn er bedeutet nichts Andres als den Baum, an dem er ſelbſt oder ſein Geopferter aufgehängt iſt; Yggr, ein Name des Gottes, zuſammengeſetzt mit drasill, einer dichteriſchen Benennung des Pferdes [2], ergibt ſchon in den älteſten Götterliedern, Völuſpâ und Grimnismâl, und für einen ſo tief in der Götterlehre haftenden Gegenſtand dieſelbe Ausdrucksweiſe, nach welcher die Skâlden den Galgenbaum Hagbards und Sigars (des Gehängten und des Hängenden) Roſs nennen und das Gehängtſein als ein Reiten auf dieſem Roſſe bezeichnen [3]. Mehrere Kenningar Odins laſſen ihn den Gott der Gehängten ſein, den Herrn des Galgens, und Yngl. S.

[1] Sæm. 44, 31 (M. 30, 31): „Þriâr rœtr standa â Þriâ vega undan aski Yggdrasils: Hel býr undir einni, annarri Hrímþursar, Þriðju mennskir men.“ Darnach zum Theil misverſtändlich Sn. 17 (Arn. 68 f.). Vgl. Sæm. 109, 21.

[2] Sn. Arn. 2, 487 b (ebd. 571 b): „hesta heiti u. ſ. w. drasill“ u. ſ. w. Lex. poet. 104 b. Biörn 1, 150 b: „drasill, m. equus.“ Vgl. drösull, Lex. poet. 109 a. Biörn 1, 157 b: „drösla u. ſ. w. hæsitanter progredi u. ſ. w. drösull, m. equus (v. drasill).“ Zelter? Gr. 2, 111. 117.

[3] Schon bei Thiodolf im 9ten Jahrhundert, Yngl. S. C. 22 (Heimskr. 1, 26): „temja u. ſ. w. svalan hêst Signýar vers.“ C. 26 (1, 31): „Enn Gudlaugr grimman tamdi u. ſ. w. Sigars lô“ u. ſ. w.; Heimskr. 2, 69: „rîda u. ſ. w. Sigars hesti“ (vgl. S. Magn. k. blinda C. 4 (Peringſk. Heimskr. 2, 291: „grandmeid Sigars fianda“); Sn. Arn. 522 f.: „ætt Sigars, er hengdi Hagbard [ok hêr af heitir gâlgi Hagbards hestr, add. Hβ].“ Fornald. S. 2, 10: „Sigarr, fadir Signýjar; hann lêt hengja Hagbard“ u. ſ. w. Die Sage von Hagbard und Signý, Sigars Tochter, bei Saxo 7, 128 ff. und in den nordiſchen Volksliedern; vgl. Sagnhist. 101 ff. Grundtvig, Danm. g. Folkev. I, 258**. Auch angelſächſiſch, Beow. 4886 f.: „rîde on galgan“ (vgl. 4910 f.); Cod. Exon. 329, 12 f.: „sum sceal on geapum galgan rîdan“; Rechtsalt. 40 f.: „einen dürren baum ſoltu reiten.“

bemerkt, weil er sich unter Gehängte hingesetzt, sei er Herr derselben benannt worden [1], womit dem Zusammenhange nach gemeint sein muß, daß er sie, gleich den aus der Erde geweckten Todten, über verborgene Dinge befragen wollte, wie denn auch das zwölfte Zauberlied im Rûnatal befähigt, Rûnen zu schneiden, welche den am Baume schwebenden Strangtodten zum Gehen und Gespräche bringen [2]. Es gibt aber auch eine skâldische Bezeichnung Odins als Bürde, Rosseslast des Galgens, wonach entschieden er selbst am Baume hangt [3]. Das Verwunden mit dem Speer, als Wahrzeichen der Hingabe an Odin [4], geht

[1] Hângagoð, Hângatŷr, Sn. 24 (Arn. 84; vgl. 2, 265). 94 f. (Arn. 230 f. Sæm. 90, 18); gâlga valdr, Lex. poet. 220 a („dominus patibulorum, Îsl. I, 307"; ebd. 210); Yngl. S. C. 7 (Heimskr. 1, 11): „Oðinn hafði með ser höfut Mimis ok sagði þat hönum mörg tîðindi ur ödrum heimum: enn stundum vakti hann upp dauða menn ur iördu, eðr settiz undir hânga; fyrir þvî var hann kalladr draugadrôttinn eðr hângadrôttinn."

[2] Sæm. 29 f., 20 (M. 20, 158): „Þat kan ek iá tôlpta, ef ek sê â trê uppi vâfa virgilnâ: svâ ek rist ok î rûnum fâk, at sâ gengr gumi ok mælir vid mik." Vgl. Fornald. S. 3, 34: „lagði Starkaðr virgilinn um hâls honum" u. s. w.

[3] Sn. Arn. 248 und 252 (vgl. Sn. R. 99 b und 100 b): „î hverlegi Gâlga-farms" („in latice lebetis patibuli oneris", d. h. im Gedichte, Liede, v. „gâlga-grams," „regis patibulorum"); Lex. poet. 158 a: „farmr m. onus u. s. w. etiam de onere equi: hann rîðr Grana með öllum sînum herbûnaði ok farmi, FR I, 181." Odins Name Vâfuðr (Sæm. 47, 54. M. 32, 54. Sn. 24. Arn. 2, 556 a: „vôfuðr," Arn. 86. Hâkonarm. 5: „vâðir Vâfaðar". Heimskr. 1, 165, V. Lex. poet. 76 b u.) kann zu jenem „vâfa" der Gehängten (s. vorige Anmerkung) gehalten werden.

[4] Sæm. 27, 1 (M. 19, 139): „gefinn Oðni, sialfr sialfum mer." Von wirklicher Opferung, der Hingabe an Odinn zum Tode, wird gefa gebraucht in Yngl. S. C. 47 (Heimskr. 1, 56): „brendu hann inni, ok gâfu hann Oðin, ok blêtu hönum til ârs ser" (s. oben); Starkad, den Rohrstengel auf Vikar stechend, sprach: „nû gef ek Þik Oðni (Fornald. S. 3, 34; zu seiner Mutter war gesagt, schon in Beziehung auf den künftigen Hängetod: „ek sê hânga, â hâfum gâlga, son Þinn, kona! seldan Oðni", ebd. 2, 26); die Absicht Starkads wird auch ausgedrückt: „Vikar u. s. w. goðum um signa" (ebd. 2, 26), ebenso heißen im Hyndlaliede Harald Hilditönn und seine Ahnen: „gumnar goðum signaðir (Sæm. 117, 27. M. 69 f., 27), Harald selbst fiel dem Odin anheim, „cujus oraculo editus videbatur" (Saxo 7, 138; vgl. auch Fornald. S. 117 f.); signa full Oðni, Þôr, minniöl signoð âsom, war schon eine Stufe des Opfers (Myth. 52 f.), das sich bis zur Widmung des Mannes zum Dienste der Götter und zum gewaltsamen Tode steigern konnte.

unverkennbar vom kriegerischen Berufe des Gottes aus; nur in dieser Eigenschaft kam es ihm vornherein zu, sich, nach Yngl. S., alle waffengeschnittenen Männer („alla vâpnbitna menn") anzueignen. Vor den gealterten Völsûng Sigmund, einen Abkömmling Odins, tritt mitten im Schlachtgetümmel ein Mann mit hangendem Hut und blauem Mantel, einäugig und einen Speer in der Hand, den er vor Sigmund emporschwingt, und als dieser einen mächtigen Hieb führt, trifft sein Schwert, das er einst von Odin empfangen, auf den Speer und springt in zwei Stücke; damit ist sein Heil verschwunden, bald liegt er todtwund auf der Walstätte, den Abruf durch Odin erkennend [1]; nach dem dritten Helgiliede hat Odin dem Dag, der ihm um Vaterrache geopfert, hiezu seinen Speer geliehen und der damit durchbohrte Helgi steigt zu Odins Sälen auf [2]; anscheinend als einen Rohrstab gibt Odin denselben in Starkads Hand, damit dieser ihm den Helden Vikar sende [3],

Eyvinds Eltern hatten vor seiner Geburt gelobt: „at sâ maðr skal alt til dauðadags þiona Þorr ok Oðinn"; letzterem wird er geweiht, Fornm. S. 2, 168. Myth. 147. Über eigna s. oben S. 358, Anm. 2. Heimskr. 1, 34: „meðan hann gæfi Oðni son sinn" u. s. w. Fornald. S. 1, 527: „þetta fôlk gefa Oðni fyri sun sinn" u. s. w. Hrafnk. S. 4: „hânum [Frey] gaf hann alla hina beztu gripi sîna hâlfa við sik." 5: „Hann gaf Frey, vin sînum, þann hest [Freyfaxa] hâlfan."

[1] Völs. S. C. 11 (Fornald. S. 1, 145): „Þâ kom maðr î bardagann með sîðan hatt ok heklu blâ; hann hafði eitt auga ok geir î hendi; þessi maðr kom âmôt Sigmundi konûngi, ok brâ upp geirnum fyrir honum; ok er Sigmundr konûngr hió fast, kom sverðit î geirinn, ok brast î sundr î tvâ luti; sîðan snêri mannfallinu, ok var Sigmundi horfin heill" u. s. w. C. 12 (ebd.): „vill Oðinn ekki, at ver bregðum sverði, sîðan er nû brotnaði; hefi ek hâð orrostur, meðan honum lîkaði."

[2] Sæm. 164 b f. (M. 93 a): „Dagr Högnason blôtaði Oðin til fôðurhefnda; Oðinn lêði Dag geirs sîns. Dagr fann Helga mâg sinn þar sem heitir at Fiöturlundi; hann lagði îgögnum Helga með geirnum; þar fêll Helgi" u. s. w. 168 b (M. 94 a): „Haugr var giörr eptir Helga; en er hann kom til Valhallar, þâ baud Oðinn hânum öllu at râða með ser." 168, 37 (M. 95, 48): „Kominn væri nû, ef koma hygði, Sigmundar burr frâ sölum Oðins."

[3] Fornald. S. 3, 33: „Þâ skaltû nû senda mer [Oðni] Vikar konûng, en ek mun râðin til leggja. Starkaðr iâtar þessu. Þâ fekk Hrosshârsgrani geir î hönd honum, ok segir at þat mundi sýnast reyrsproti" u. s. w. 34: „nu gef ek þik Oðni u. s. w. Reirsprotinn varð at geir, ok stôd î gegnum konûnginn" u. s. w.

ein Opfer, das den Kriegsſchiffen Fahrwind verſchaffen ſoll [1]; ebenſo reicht Odin dem Schwedenkönig Eirik einen Rohrſtab, um ſolchen über das feindliche Heer zu ſchießen und es mit dem Ruf: „Odin hat euch alle!“ ihm, dem Gotte, zu weihen [2], der ſelbſt zur Loſung des erſten Krieges in der Welt den Speer in das geſchaarte Heer warf [3].

Der Zweck ſolcher Odinsweihe durch den Speer iſt genügend angezeigt; im Hákonsliede ſpricht die Walkyrje Göndul, auf den Speerſchaft geſtützt: „Nun wächſt der Götter Hilfſchaar, da ſie Hákon mit großem Heere heimgeladen haben“ [4], und in der jüngern Edda wird erklärt, obgleich alle Männer, die vom Anfang der Welt an im Kriege fielen, zu Odin nach Walhöll gekommen, ſollen ihrer immer noch mehr werden und werde dennoch ihre Zahl zu gering erſcheinen, wenn der Wolf komme [5], dann reite Odin mit Goldhelm und glänzender Brünne,

[1] Fornald. S. 3, 31: „Þeir feldu spán til byrjar“ u. ſ. w. Sæm. 113, 3 (M. 67, 3): „byri gefr hann [Herjaföðr] brögnum“; bei Sigurds Kriegsfahrt legt ſich mit Odins Eintritt in das Schiff der Seeſturm (Sæm. 183 f., M. 106); daß aber der allgewaltige Odin zu Gunſten ſeiner Helden über Naturkräfte gebietet, macht ihn noch nicht zum Luft- oder Waſſergeiſt, d. h. zu einem göttlichen Weſen, in welchem die Elemente ſelbſt perſönlich geworden ſind (vgl. Myth. 135. 457); ihm ſteht das Zauberlied zu Gebot, mit dem er, nach Rûnatal, Wind und See ſtillen kann (Sæm. 29, 17. M. 20, 155): „vind ek kyrri vâgi á, ok svæfik allan sæ“; vgl. Myth. 135, 457. Seine Walkyrjen ſchützen ebenfalls Helgis Kriegsflotte vor den Rieſenweibern Sæm. 144 f., M. 79 f.

[2] Fornm. S. 5, 250: „seldi honum reyrsprota í hönd, ok bað hann skiota honum yfir lið Styrbiarnar, ok Þat skyldi hann mæla: Óðinn á ydr alla!“ Myth. 134.

[3] Sæm. 5, 28 (M. 4, 28): „Fleygði Óðinn ok í fólk um skaut, Þat var enn fólkvíg fyrst í heimi.“ Vgl. Fornald. S. 1, 502: „láti svá Óðinn flein fliúga“ u. ſ. w.

[4] Heimskr. 1, 166, X: „Gondol Þat mælti, studdiz geirskapti: vex nû gengi goða, er Hákoni hafa með her mikinn heim bönd of boðit.“ Es fragt ſich, ob das Walkieſen der Odinsjungfraun (Sn. 39) nicht eben auch darin beſtand, daß ſie die für Walhöll Erkorenen mit dem Speere zeichneten? Mehrere Walkyrjennamen beziehen ſich auf den Speer: Geirſkögul, Geirdriful, Geirölul, Geirönul, Geirahöð, Geiravör (Sæm. 4, 24. 45, 36. Heimskr. 1, 166, XII. Sn. 39. Arn. 1, 120. 2, 490), und gemeinſames heiti iſt Speerweiber, geirvîf (Lex. poet. 231 a).

[5] Sn. 41 f. (Arn. 124): Þá mælti Gangleri: Þat segir Þú, at allir Þeir menn, er í orostu hefir fallit frá upphafi heims, eru nû komnir til

auch mit seinem Speere Gûngnir an der Spitze aller Einherjen (eben der Speergezeichneten) zur Kampfstätte [1]. Aber auch den Hängopfern fehlt nicht der ursprüngliche Bezug zum Kriegswesen; bei Vikars Tod ist Anlegen des Stranges mit dem Speerstiche genau verbunden, die bei Opferfesten Aufgehängten waren vermuthlich Kriegsgefangene und damit als Knechte der schmählichern Todesart verfallen [2], in der jüngeren Edda sind die Odinsnamen Hängagod und Haptagod, Gott der Gebundenen, zusammengestellt [3], zugleich aber gehen haptr und

Oðins î Valhöll [V. ef allir vâpndauðir menn koma til hans u. s. w.]: hvat hefir hann at fâ þeim at vistum? ek hugða at þar skyldi vera allmikit fiölmenni. Þâ svarar Hâr: satt er þat er þû segir, allmikit fiölmenni er þar, en miklu fleira skal enn verða, ok mun þô oflîtið þikkja, þâ er ûlfrinn kemr." Sæm. 41, 8. 198, 94: „vâpndauðir." Sæm. 42, 19: „vâpngöfugr Oðinn" u. s. w. 47, 53: „Eggmôdan val nû mun Yggr hafa". 273, 31. Lex. poet. 121 a.

[1] Sn. 72 (Arn. 190): „Æsir hervæða sik ok allir Einherjar, ok sœkja fram â völlina: rîðr fyrstr Oðinn með gullhialm ok fagra brynju, ok geir sinn, er Gûngnir heitir" u. s. w. Vgl. Sæm. 43, 22 (M. 29, 23). Sn. 44 (Arn. 130).

[2] Rechtsalt. 344: „Die menschenopfer des heidenthums bestanden hauptsächlich aus knechten, erst aus kriegsgefangenen oder missethätern und, wann diese mangelten, aus einheimischen knechten. Nur in besondern fällen traf das opfer freie oder edle." Fornm. S. 2, 238. Heimskr. 1, 281. Opfer zu Upsala bei Adam von Bremen (Myth. 46): „corpora autem suspenduntur in lucum, qui proximus est templo. is enim lucus tam sacer est gentilibus, ut singulæ arbores ejus ex morte vel tabo immolatorum divinæ credantur" u. s. w. Vita S. Wulfram. S. 360, von den Friesen: „ut corpora damnatorum in suorum solemniis deorum sæpissime diversis litaret modis: quosdam videlicet gladiatorum animadversionibus (vâpnbitn.?) interimens, alios patibulis appendens, aliis laqueis acerbissime vitam extorquens, alios marinorum sive aquarum fluctibus submergens". W. Müller, altd. Relig. 77 f. 50, Anm. Fornald. S. 1, 447: „hertekna þræla". 486: „9 þræla, þâ hafði hann tekit î vestrvîking". Rechtsalterthümer 320 f.

[3] Sn. 24 (Arn. 84): „Hann [Oðinn] heitir ok Hânga-guð ok Haptaguð" („Deus suspensorum, Deus vinctorum [Deorum]" u. s. w. Hiezu Sæm. 165 a (M. 93 a): „at Fiöturlundi; hann lagði îgögnum Helga með geirnum [Oðins]" u. s. w. Tac. Germ. 39: „Est et alia luco reverentia: nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis præ se ferens" u. s. w. Myth. 144: „Onslunda."

hernuminn, gebunden und kriegsgefangen, gerne ſtabreimend zuſammen [1].

Für die Odinsweihe in Rûnatal, verglichen mit den beſprochenen andern Fällen, ergibt ſich, wie bei Vikar, die gleichzeitige Opferung mit dem Speer und am Baumaſte, ferner die bloß ſinnbildliche Handlung, wie ſie auch bei Vikar für beide Arten beabſichtigt war und durch das Zeichnen mit dem Speer in der Yngl. S. ausgedrückt iſt, dann aber insbeſondre noch die Übertragung derſelben ſinnbildlichen Vornahmen von Odin dem Kampfgott auf ihn als den Vater der Rûnen- und Zauberkunde, die Anwendung eines, wie immerhin durchſcheint, im Leben ſelbſt beſtandenen Gebrauchs, auf gänzlich mythiſches Gebiet.

Daß es üblich war, mittelſt der angegebenen Zeichen Jünger oder Verkünder odiniſcher Weisheit opferartig einzuweihen, dafür iſt außerhalb des Rûnenlieds kein beſondres Zeugnis vorhanden, aber in dieſem Liede findet ſich noch eine Stelle, aus der erhellt, daß man zu fruchtbarem Betriebe des Rûnenweſens Gebet und Opfer für erforderlich hielt. Es werden daſelbſt die zur Übung der Rûnenkunſt gehörigen Thätigkeiten aufgezählt, erſt die bekannteren, Ritzen und Malen, Rathen und Prüfen, dann weiter noch Bitten und Opfern, welch Beides auch anderwärts zuſammengeht [2]. Überhaupt war es Sitte, göttliche Weiſung in wichtigen Dingen mit Hilfe veranſtalteter Opfer einzuholen oder, wie man es nannte, zur Erfragung (til frêttar) zu opfern [3]. Die Einrich-

[1] Sæm. 187, 7: „nu ertu haptr ok hernuminn, æ kveða bandingja bifaz.“ 8: „eigi em ek haptr, þótt ek væra hernumi“ u. ſ. w. 212, 9: „þá vard ek hapta ok hernuma“ u. ſ. w.

[2] Sæm. 28, 7 (M. 19, 145): „Veiztu hve rîsta skal? veiztu hve râða skal? veiztu hve fâ skal? veiztu hve freista skal? veiztu hve biðja skal? veiztu hve blôta skal?“ Ebd. 8 (19, 146): „Betra er ôbeðit en sê ofblôtið, ey [æ] sêr til gildis giöf. Selbſt hier die Klugheitslehre? ſ. ob. vgl. Sæm. 77, 21 f. Sn. 241 (Arn. 63 b) als Sprichwort: „sêr giöf til launa“ (donum respicit remunerationem). Sæm. 113, 4 (M. 67, 4): „Þôr mun [mân] hon blôta, þess mun [mân hon] biðja“ u. ſ. w.

[3] Tac. Germ. C. 10. Fornald. S. 1, 451 f.: „Í þann tîma kom hallæri mikit â Reiðgotaland, svâ at til landauðna þótti horfa; voru þâ giördir hlutir af vîsenda mönnum, ok feldr blôtspönn til (vgl. bei Vikar ebd. 3, 31: „þeir feldu spân til byrjar“); en svâ gekk frêttin, at aldrî mundi âr fyrri koma â Reiðgotaland, enn þeim sveini væri blôtat, er æðstr væri þar î landi“ u. ſ. w. 454: „Hann [Heiðrekr] mælti þâ: svâ lîzt mer, at goldit

tungen und Thätigkeiten des Götterlebens sind im Allgemeinen ein gehobenes Bild der menschlichen; entsprechend dem irdischen Gerichtsbaume mit der zu Weissagung und Opfer dienenden heiligen Quelle stehen die Rathstühle der zwölf Æsen bei der Weltesche, darunter die Brunnen Mimis und der Nornen befindlich sind[1]; gleicherweise wird der Gebrauch des Losens und der Orakelfrage auch den Göttern zugeschrieben. Hieran reiht es sich, daß, um der vollen Rûnen- und Zauberweisheit mächtig zu werden, der Hohe, d. i. Odin, die Opferweihe an sich vollziehen läßt; da er aber keinen Höheren über sich hat, so kann das Opfer nur ihm gebracht, nur er selbst sich selbst gegeben sein. Wenn weiterhin in Rûnatal Odin mit diesem eigensten Namen oder

muni vera Oðni fyrir einn svein, ef þar kemr fyrir Haraldr konûngr ok son hans, ok herr hans allr“ u. s. w. Lêt Heidrekr konûngr þâ rioða goðastalla blôði Haralds konûngs ok Hâlfdanar, en fal Oðni allan þann val, er þar hafði fallit, til árbôtar, í stað Ângantŷrs sonar sîns. Ok er Helga drottníng frêtti fall föður sîns, fengu henni svâ mikils þessi tíðendi, at hûn heingði sik í dîsarsal“ (offenbar um auf ihre Weise mitgeopfert zu sein). Vgl. 1, 526 f.: „Síðan var feldr blôtspânn ok gekk svâ frêttin u. s. w. kvaðst hann þetta fôlk gefa Oðni fyri sun sinn, ok lêt rioða stalla blôði konûngs ok Hâlfdanar, sunar hans; kona hans fôr ser í dîsar sal.“ Heimskr. 1, 24 f.: „gekk hann [Dagr konûngr] þâ til sônar blôts, til frêttar, ok fekk þau svör u. s. w. Svâ segir Þiodolfr u. s. w. valteins til Vörva kom spakfrómuðr.“ 1, 225: „gerði hann [Hâkon iarl] þar blôt mikit. Þâ kômo þar fliugandi hrafnar tveir ok gullo hâtt, þâ þikkiz iarl vita, at Oðinn hefir þegit blôtit, ok þâ mun iarl hafa dagrâð til at berjaz. Þâ brennir iarl skip sîn öll, ok gengr â land upp með liði sîno öllo, ok fôr allt herskildi u. s. w. Frâ þesso segir í Velleklô [vgl. Dietr. 34 b]: Flôtta gêkk til frêttar felli niörðr â velli, draugr gat dôlgasögo dagrâð Heðins vâða u. s. w. Tyr vildi þâ týna teinhlautar fiör Gauta u. s. w. Hlaut Oðinn val“ u. s. w. Auch Sæm. 141, 2 (M. 77, 2): „Munðu við Atla u. s. w. fugl frôðhugaðr! fleira mæla? Mun ek, ef mik buðlûngr blôta vildi, ok kŷs ek þaz ek vil ok konûngs garði.“ Sæm. 52, 1 (M. 36, 1): „Ár valtívar u. s. w. hristu teina ok â hlaut sâ“ u. s. w. (vgl. Myth. 1064 ob.) Sæm. 94, 9: „[Yggr] frêtta beiddi“ (vgl. 98, 3: „frêttir sögðu“; bei M. beide Stellen nur in den Anm. 195 b. 196 a). Fornald. S. 2, 17: „lêt þorri fâ at blôta, ok blôta til þess, er þeir yrði vissir, hvar Gôi væri niðrkommin; þat kölluðu þeir gôiblôt; einskis urðu þeir vîsir um hana at heldr.“ Fagrsk. 2: „[Gunnhildr] blotaðe til guðanna ok feck þa frett at“ u. s. w. Fornald. S. 1, 464. 532.

[1] Rechtsalt. 797 ff. Sn. 17 f.

mit sonst bekannten heiti (Fimbulþulr, Hrôptr, Hrôptatŷr, þundr) genannt wird, so erscheint er als dritte Person [1] und erst im Aufzählen der achtzehn Lieder tritt die Rede mit „ich“ fortwährend wieder ein [2]. Von dieser zwiespältigen Sprechweise, obgleich in beiden Fällen Odin der Sprecher ist, haben sich schon im ersten der unter Hávamál begriffenen Theile Spuren gezeigt (s. ob. S. 350); es genügt nicht, hiebei überall nur Einschiebsel und Mischwerk vorauszusetzen [3], die Sache muß in den weiteren Zusammenhang der Odinslieder gerückt werden. Das erheblichste in dieser Hinsicht, Grîmnismál, führt den unerkannten Gott, unter dem Namen Grîmnir, zu seinem vormaligen Zögling, König Geirröd, dessen wirtliche Gesinnung er prüfen will; Geirröd läßt den Fremdling in blauem Mantel, der ihm als böser Zauberer verdächtigt ist und nicht über sich Rede stehen will, zur Peinigung zwischen zwei Feuer setzen [4], und erst nachdem Grîmnir acht Nächte lang so gesessen, mit versengtem Haar und brennendem Mantel, gibt er umständliche Kunden aus der Götterwelt, zu der er aufblickt, wobei Odin mehrmals, doch stets nur als Dritter genannt wird; einzelne Äußerungen deuten allmählich das wirkliche Verhältnis an [5], bis zuletzt aus einer

[1] Sæm. 28, 5 f. (M. 19, 143 f.): „Rûnar muntu finna u. s. w. er fâði fimbulþulr (vgl. 20, 81. 9, 60: „â fimbultŷs fornar rûnar“) u. s. w. ok reist hroptr rögna (vgl. 195, 13: „þær of-reist, þær of-hugði Hroptr“). 6: Oðinn með âsum“ u. s. w. 28, 8 (M. 19, 146): „svâ þundr um reist“ u. s. w. 30, 23 (M. 20, 161): „afl gôl hann âsum u. s. w. hyggju Hroptatŷ.“

[2] Sæm. 28, 9 ff. (M. 147 ff.): „Liod ek þau kann u. s. w. þat kann ek u. s. w. mer u. s. w. minna“ u. s. w. u. dgl. m.

[3] Die in der altnordischen Dichtkunst anderwärts vorkommende alterthümliche Anwendung der dritten Person, mittelst des Eigennamens, statt der ersten (Gr. 4, 294. 955 ob. vgl. Nib. 816, 4. 827, 4. 1020, 4. Müllenh. 47 ob.), setzt sich doch nicht in längerer Rede fort.

[4] Sæm. 40 (M. 28 a): „Konûngr lêt hann pîna til sagna, ok setja milli elda tveggja“ u. s. w. Dieselbe Marter in Hâlfs. S. C. 8 (Fornald. S. 2, 34): „Hiörleifr konûngr var uppfestr î konûngs höll með skôþvengjum sînum sialfs, millum elda tveggja“ u. s. w. Grîmn. m. Str. 2: „Âtta nætr sat ek milli elda hêr, svâ at mêr mangi mat ne bauð“ u. s. w. gemahnt an die Stellen in Rûnatal: „Veit ek at ek hêkk vindga meiði â nætr allar nîu geiri undaðr u. s. w. Við hleifi mik seldu nê við hornigi“ u. s. w.

[5] Str. 24: „mîns magar“ [þórs]. Str. 36: „Hrist ok Mist vil ek at mer horn beri“ u. s. w. Str. 42: „Þvîat opnir heima heimar verða um âsa sonum“ u. s. w.; vgl. Str. 45 (Lex. poet. 122 a ob.). Str. 51.

langen Reihe von „heiti“ Odins dieser sein eigentlicher Name hervorspringt: „nun kannst du Odin sein, Odin heiß ich jetzt, sie alle sind aus mir einem geworden“ [1]; trunken und von Odins Banne getroffen, fällt Geirröd in sein eigenes Schwert. Gleicher Weise birgt sich Odin andre Mythenlieder hindurch unter angenommenen, zum Theil in Grimnismál mitaufgezählten Namen und kehrt meist erst am Schlusse den rechten heraus; in Vafthrúdnismál forscht er als Gángrád den Jötun aus, der erst an der Frage, was Odin dem Sohn ins Ohr gesagt habe, erkennt, mit wem er wettgesprochen; dasselbe wiederholt sich im Räthselliede mit Gest, dem Heidrek, sobald Odin genannt ist, zuruft: „Niemand weiß deine Worte, außer du selbst“ [2]; ebenso am Ende des Wegtamsliedes die getäuschte Vala: „nicht bist du Vegtam, wie ich dachte, eher bist du Odin“ [3]; im Liede von Harbard bleibt der Gott gänzlich unter diesem Namen versteckt und spricht, wie in den zwei vorhergehenden Fällen, von Odin in dritter Person, obgleich er es nicht an merklichen Winken fehlen läßt [4]; es ist zu vermuthen, daß in irgend einem verlorenen Mythenliede vom Suttûngsmeth die Umwandlung Bölverks zu Odin nachdrücklicher abschloß [5]. Von den überaus zahlreichen Odinsheiti [6]

[1] Str. 53: „nû knáttu Odin siá“ u. s. w. Str. 54: „Odinn ek nû heiti u. s. w. er ek hygg at ordnir sê allir af [B. at, M. 32, 54. 193a] einum mer.“ Vgl. Str. 48: „einu nafni hêtumk aldregi sîs ek með fólkum fôr.“

[2] Fornald. S. 1, 487: „engi veit þau orð þín, útan þû sialfr“ u. s. w. Schon in Vafþr. m., Sæm. 38, 54 (M. 26, 54): „hvat mælti Odinn u. s. w. sialfr î eyra syni?“ an Rûnat. Str. 1: „sialfr sialfum mer“ gemahnend. Vgl. Sæm. 97, 6: „sialfr leiðtu sialfan þik.

[3] Sæm. 95, 18 (M. 57, 13): „Ertattu Vegtamr, sem ek hugða, heldr ertu Odinn alda-[B. aldinn]gautr“. Lex. poet. 226a. 75.

[4] Sæm. 77, 24. 80, 54.

[5] Sæm. 24, 111 (M. 16, 109): „at Bölverki þeir [hrîmþursar] spurðu“ u. s. w. dann in der nächstfolgenden Schlußstr.: „baugeid Odinn hygg ek at unnit hafi“ u. s. w.; sonst kommt im ersten Theile von Hávam. der Name Odin nur einmal vor, Sæm. 22, 99 (M. 15, 97): „skaltu Odinn koma,“ wo jedoch die Lesart: „skaltu inn koma“ (Sæm. 22, 99, 4) besser lautet.

[6] Außer der Aufzählung in Grímn. m., Sæm. 46 f., 46 bis 50. 54 (M. 31 f.) und der entsprechenden Sn. 24 (Arn. 84 ff. 2, 265 f.) auch die Odins-nöfn Sn. 2, 472 f., darunter vafoðr, valfoðr (vgl. Sæm. 76, 16: „vega ok val fella), sigmundr, gæstumblindi, sowie die Verzeichnisse im Lex. myth. 365 ff.

beziehen sich wohl manche noch auf besondre Vorgänge, die auch in eigenen Liedern dargestellt sein mochten, bei mehreren weist Grimnismâl selbst darauf, und wenn man die ähnlichen Andeutungen des Harbardliedes hinzunimmt, so ergeben sich verschwommene Umrisse eines vordem viel ausgedehnteren Kreises odinischer Mythen [1].

In Rûnatal selbst wird mit einem solchen Odinsnamen zugleich eine sonst unbekannte Vorgeschichte angeklungen: die Warnung vor übermäßigem Opfern ist von Thundr, der auftrieg und wiederkam, den Völkern zur Richtschnur eingeschnitten worden [2]. Als besondrer Name

[1] Grîmn. m. Str. 49: „Grîmni mik hêtu at Geirröðar, en Ialk at Âsmundar, en Þâ Kialar, er ek kialka drô (s. S. 265), Þrôr Þingum at: Viður at vîgum“ u. s. w. Str. 50: „Sviðurr ok Sviðrir ek hêt at Sökkmîmis“ u. s. w. Im Harbardsl. die Anspielungen Str. 16. 18. 20. 24. 30. 32. 38 (M. Str. 40).

[2] Sæm. 28, 8 (M. 19, 146): „Betra er ôbeðit en sê ofblôtið u. s. w. svâ Þundr um reist fyr(ir) Þioða rök [vgl. 195, 12: „er Þioðir skulu î fulla dôma fara“]; Þar hann upp um-reis, er hann aptr of-kom.“ Hiezu die Kehrzeilen in Alvîssmâl (Sæm. 49, 10. M. 33, 10 ff.): „Segðu mer Þat, Alvîss! öll of-rök fîra vöromk, dvergr! at vitir“ u. s. w., sowie in Völuspâ (Sæm. 1, 6. 2, 9. 5, 27. 29. M. 1, 6. 2, 9. 4, 27. 29): „Þâ [gengêngo] gêngu regin öll â rökstôla, ginheilög goð, ok um Þat gættuz“ u. s. w. Biörn 2, 214a: „rök, n. pl. argumenta, ratio“ (hier nicht anwendbar: röckr n. crepusculum; vgl. Myth. 774: rökstôlar „nebelstühle“). Sæm. 63, 25 (M. 42, 25): „firriz æ forn rök fîrar“. Lex. poet. 192b: „priscorum operum recensus“. 172b: „recensere refugiant, vereantur!“ Grîmn. m. Str. 54: „Oðinn ek nû heiti, Yggr ek âðan hêt, hêtumk Þundr fyrir Þat“. Zu Þundr vgl. Myth. 1206 f. Namen des Donners 8; zu „er hann aptr of-kom“ das frühere: „fêll ek aptr Þaðan“ (Sæm. 28, 2. M. 19, 140). Auch die vorhergehende Stelle (Sæm. 28, 5. M. 19, 143: „Rûnar u. s. w. er fâði fimbulÞulr ok gördu ginnregin ok reist hroptr rögna“) scheint mit zwei Odinsnamen (es folgt unmittelbar, zu „reist“ mitgehörend: „Oðinn með Âsom,“ vgl. auch Sæm. 196, 19) an einen vorzeitlichen Mythus anzuknüpfen; Fimbulthulr, der große Sprecher (Myth. 785. Lex. poet. 170), gleicherweise Sæm. 20, 81 (M. 14, 79): „enum reginkunnum [rûnum], Þeim er gördu ginnregin ok fâði fimbulÞulr“ u. s. w. vgl. Sæm. 9, 60 (M. 7, 58): „[Æsir] minnaz Þar â megindôma ok â fimbultŷs fornar rûnar“. Ginregin, wie ginheilög goð, ist in den angeführten Stellen gleichlaufend mit æsir, so auch in Thiodolfs Hauptlöng, Sn. 121b u. Arn. 314: „ginnregin,“ zuvor: „Æsir“, und bedeutet überhaupt weitwaltende Mächte (Myth. 297, vgl. ebd. 23 f.) und kann daher in Alv. mâl (Sæm. 50,

des in diesem Liede mit „ich“ Sprechenden, ist Hár gedacht, denn es sind, wie schließlich gesagt wird, fortwährend die Reden des Hohen; der Hauptname Odin springt hier nicht erst am Ende hervor, sondern macht sich schon durch jenes: „dem Odin gegeben, ich selbst mir selbst“ für die Anwendung auf den Redner vernehmlich. Soweit hält auch Rûnatal die in andern Odinsliedern aufgezeigte Form ein. Aber mislich bleibt, daß Derjenige, welcher spricht: „die Lieder kann ich“ u. s. w., „das kann ich das zweite“ u. s. f., eine Reihe von Zaubersängen als ihm selbst, seinem Ich, dienlich und geläufig aufzählt, die doch überall, wenn auch auf wunderbare Weise, in irdischen Nöthen und menschlichen Angelegenheiten zu helfen und zu fördern bestimmt sind; hier kann nicht der halbverhüllte Gott das Wort führen, aber auch nicht, wie Rûnatal jetzt gefaßt ist, der lauschende Jünger, der ja eben mit Empfehlung dieser Lieder als Lodfáfnir angeredet wird[1]. Auffallen muß zugleich, daß,

20. 51, 31. M. 34, 21. 35, 31), etwa auch Sæm. 52, 4. M. 36, 4: „mœrir tîfar [vorher Str. 1: valtîfar] ne ginnregin,“ während „rîkir tîvar“ Sæm. 72a 16 und 93, 1. M. 48, 14 und 56, 1 einerlei sind mit „æsir allir ok ásynjur allar“, auch für Vanir gebraucht werden (daselbst, Sæm. 49, 11. M. 33, 11: „uppregin,“ wie es scheint, einmal für Lichtálfe, während für die Zwerge, gegen den sonstigen Gebrauch des Liedes, nur álfar, hier also im Sinne von svartálfar, Sn. 130, übrig bleibt). Hängt hroptr mit „hrôpa, clamare“ (Biörn 1, 397a, vgl. Gr. 2, 194 f.: ahd. hruoft clamor, hrôft evocatio, wuoft fletus u. s. w.) zusammen, im Sinne der für Rûnen- und Zauberwesen sonst vorkommenden Zeitwörter œpa (Sæm. 28, 2: „nam ek upp rûnar, œpandi nam;“ Heimskr. 1, 128: „œpti ok kallaði“) und gala, so ordnen sich die verschiedenen hieher einschlagenden Benennungen Odins: hroptr, wie er auch einfach genannt wird, bezeichnet, gleich Þulr, den Rufer und Redner höherer, runischer Wissenschaft; in Sigurdr. m. wird Odin wohl nicht beziehungslos unter diesem Namen als Meister der Hugrûnen hervorgehoben (Sæm. 196, 13. M. 114, 13: „hugrûnar skaltu kunna u. s. w. Þær of-rêð, Þær of-hreist, Þær of-hugði Hroptr“ u. s. w. vgl. Sæm. 30, 23: „hyggju Hroptatŷ“); hroptr rögna ist sodann der Rufer, Verkünder bei den Göttern (über die Form rögnir, gen. pl. rögna, Myth. 24. Sn. 120a, Arn. 308: „vingrögnir“; vgl. Sæm. 196, 16: „undir reið Rögnis“), und ihm entspricht jener große Redner, fimbulÞulr, mit den ginregin; endlich der Name Hroptatŷr, Gott der Rufer (Sæm. 30, 23. 47, 54. Heimskr. 1, 167, XIV), läßt in Odin den göttlichen Schutzherrn auch der irdischen Herolde seiner Weisheit erkennen.

[1] In Str. 25: „lioða Þeirra [þessa] muntu, Lodfáfnir! lengi gaman vera“ u. s. w.

während es sich bis zur 9ten Strophe hauptsächlich um Runenkunde handelt, hier nun damit abgebrochen und auf die Lieder oder Zaubersegen übergesprungen wird, die, wenn auch mit den Runenstäben mehrfach zusammenwirkend, doch immerhin eine eigene Gattung zauberischer Mittel ausmachen [1]. Wie die Aufzählung der achtzehn Lieder mit der 9ten Strophe selbständig anhebt, so bietet sie auch in der 26sten Strophe eine besondre Schlußzeile und läßt sich, wenn einzig die Anrede an Lodfáfnir hinweggenommen oder der Anredende für einen andern als den göttlichen Lehrer angesehen wird, als ein in sich abgerundeter Theil der Spruchgedichtsammlung ausheben [2]. Was bleibt dann aber vom eigentlichen Rûnatal übrig? An der Weltesche schwebend, spähte Odin (Hár) nieder, nahm lauten Rufes Rûnen auf und fiel wieder herab; neun Hauptlieder lernt' er von dem kundigen Bölthorn, Bestlas Vater [3], und einen Trunk erlangt' er des kostbaren Meths, geschöpft aus Ódrörir; da begann er zu gedeihen und kundig zu sein, zu wachsen und sich wohl

[1] Nur in Str. 20 noch: „svâ ek rîst ok î rûnom fâk" u. s. w. sonst Str. 12: „svâ ek gel" u. s. w. 15: „Þann kann ek galdr gala." 19: „undir randir ek gel" u. s. w. 23: „er gol Þiodrœrir u. s. w. afl gol hann âsum" u. s. w.

[2] Anfang Str. 9: „Liod ek Þau kann" u. s. w. Schlußzeile in Str. 26: „Þat fylgir lioða lokum". Lex. poet. 213a: „id clausulam carminum constituit". In den Str. 25 und 26 ist offenbare Verschiebung, sie lassen sich so ordnen: „25. Þat kann ek it siautiânda, at mik mun seint firraz iâ manûnga man [auch Str. 10 ist nur dreizeilig]. 26a. Þat kann ek iâ âtiânda, er ek æva kennik mey nê manns konu (nema Þeirri einni, er mik armi verr eða mîn systir sê), alt er betra er einn um kann; Þat fylgir lioða lokum." Hiernächst, wenn überhaupt zulässig: „26b. Lioða Þessa [Þeirra] muntu, Lodfáfnir! lengi vanr vera; Þô sê Þer gôd ef Þû getr, nŷt ef Þû nemr, Þörf ef Þû Þiggir." (Vgl. Sæm. 24, 3 ff. „niota muntu ef Þû nemir." 196, 20: „niottu ef Þû namt" u. s. w.) Rûnat. Str. 27: „nioti sê er nam."

[3] Str. 3: „Fimbullioð [Lex. poet. 170b: „carmina præstantissima"] nîu nam ek af enum frægja [syni] Bölþorni Bestlu fôdur" u. s. w. Muß hier gebessert werden (M. setzt „Bölþorns," was einen sonst nicht bekannten, keineswegs berühmten Bruder Bestlas herbeiführt), so ist das einfachste, den versüberladenden Beisatz „syni" wegfallen zu lassen. Vgl. Sn. 7 (Arn. 46): „Hann [Börr] fékk Þeirrar konu er Besla [B. Bestla] hêt, dôttir Bölþorns iötuns, ok fengu Þau III sonu: hêt einn Oðinn, annarr Vili, III Ve." Sn. 98a (Arn. 244): „við son Bestlu."

zu gehaben [1]; Wort vom Worte ſucht' ihm nach dem Worte [2], Werk vom Werke ſucht' ihm nach dem Werke [3]; hierauf folgen kurze Angaben über Runen und Stäbe, ihre Urheber und Verbreiter bei verſchiedenen Weſenklaſſen, ihre manigfache Handhabung und Einiges, was dabei zu beobachten (Str. 2 bis 8). Es ſind in dieſen einleitenden Geſätzen zwei Hauptquellen der Runenkunde des Sprechers angegeben, die eine aus der urweltlichen Naturkunde des Rieſengeſchlechts, die auf Odin ſchon von ſeinem Ahn, dem Jötun Bölthorn, verpflanzt iſt, die andre in der geiſtigern Erweckung mittelſt des Dichtertranks, der nur Göttern und durch ſie den Menſchen vergönnt iſt [4].

Jene zweifache Triebkraft der empfangenen Begabung, in Wort und in Werk, kann auf die geſammte vom Geiſt ausgehende Lebensthätigkeit ſich erſtrecken; iſt ſie aber nur auf den beſondern Inhalt des Rûnatal zu beziehen, ſo ſind ja eben die Galder das wirkende Wort und könnten die aufgezählten achtzehn Lieder für ein Fortwuchern des in den neun Urliedern gepflanzten Wortes und Werkes gelten. Gleichwohl iſt das Aufheben der Rûnen ſo entſchieden an die Spitze geſtellt und nachher die Runenkunde ſo feierlich eingeleitet, daß ſich die Vermuthung rechtfertigt, es ſei hier gerade das ausgefallen, was mit Recht Rûnatal hieß, und dafür eine Aufzählung von Zauberſängen, ein Lioda- oder Galdratal, eingefügt worden, worin nicht die Reden des Hohen ſich fortſetzen, ſondern etwa der im Eingang des zweiten Theils ſprechende Lodfâfnir weitere Errungenſchaften des genoſſenen Unterrichts darlegt. Wie ungefähr das ausgefallene Stück beſchaffen ſein mochte, kann man ſich aus der Rûnenlehre in Sigrdrîfamâl [5] deutlich machen, und da dieſe

[1] Str. 4: „Þâ na mek vaxa ok vel hafaz". Vgl. Sæm. 103, 19: „Hann nam at vaxa ok vel dafna" u. ſ. w. Heimskr. 1, 166, X: „vex nû gengi goða" u. ſ. w. Sn. 241 (Arn. 636): „vex hverr af gengi", „quisque successu crescit". Daß in Rûnat. geiſtiges Wachsthum und Gedeihen gemeint ſei, zeigt das gleichgehende „fröðr vera" und nachfolgende „orð" u. ſ. w.

[2] Lex. poet. 171a: „finna orð." Sæm. 99, 16: „mîn orð".

[3] Fornm. S. 2, 33: „bæði í orðum ok verkum."

[4] Vgl. Str. 27: „Nû eru Hâva-mâl kveðin u. ſ. w. allÞörf ýta sonum, öÞörf lötna sonum." Sæm. 174, 17: „hön mun ríkjum Þer rûnar kenna, allar Þær er aldir eignaz skyldu ok á manns tûngu mæla hverja, líf með lækníng" u. ſ. w.

[5] Sæm. 194, 5 bis 196, 20 (M. 114 f., 5 bis 19).

doch nur als ein Einſchiebſel in den Kreis der Sigurdslieder anzuſehen iſt [1], ſo läßt ſich wohl denken, daß ſie, mit gutbefundenen Abänderungen, aus einem älteren Rûnatal herübergenommen und letzteres dafür durch das Verzeichnis der Galder entſchädigt worden ſei. Es ſind theilweiſe dieſelben Wirkungen, die von Sigrdrifa den Rûnenſtäben und im jetzigen Rûnatal den Liedern beigemeſſen werden [2]; auch dort wird des heiligen Methes gedacht [3] und die Formeln, deren ſich jene für ihre Unterweiſungen bedient, begegnen ſich mit denen in Hávamál [4]. Die lehrhafte Sammlung dieſes Namens iſt zwar darauf angelegt, Odin als Quell der drei Wiſſensklaſſen, Klugſprüche, Rûnen und Galder, darzuſtellen; aber nur die Sprüche geben wirklichen Lehrinhalt, die Rûnen, wenn man auch Sigrdrifumál beizieht, und die Galder, auch das Gróalied hinzugenommen, ſind faſt durchaus nur nach Form und Wirkung, ohne den eigentlichen Beſtand des Zauberſangs oder wirkenden Zeichens, aufgezählt, ſo daß überhaupt nicht der alterthümlichere, gläubige, nur der einer vorgerückteren Bildungsſtufe angehörende verſtändige Lehrtheil zu wirklicher Mittheilung kommt. Das jedoch iſt ſämmtlichen unter Hávamál begriffenen Lehren gemein, daß der Hörer und Verkünder, der wißbegierige Lodfáfnir, ſeinen Unterricht in denſelben von Odin unmittelbar empfangen und dieſer Unterricht ſich nur in ſeinem Innern, auf geiſtigem Gebiete, vollzogen hat; Hávahöll beſteht nur mythiſch, im Reiche des Gedankens.

[1] Vgl. W. Grimm, Heldenſ. 392. Mone, Unterſ. 115. Sæm. 174, 17: „Hón mun rîkjum þer rûnar kenna“ u. ſ. w. Simrocks Edda 404 f.

[2] Vgl. Sigrdr. m. Str. 10: „Brimrûnar“ u. ſ. w. mit Rûnat. Str. 17; Sdr. 11: „Limrûnar“ u. ſ. w. mit Rt. 10; Sigdr. 12: „Málrûnar“ u. ſ. w. mit Rt. 16.

[3] Sigrdr. 19: „[rûnar] hverſdar við inn helga miöd“ u. ſ. w. auch hinter Str. 2: „hón tók þá horn fullt miaðar, ok gaf hânom minnisveig“ und Str. 5, mit Rt. 3: „ok ek drykk of-gat ens dŷra miaðar“ u. ſ. w.

[4] Sdr. 20: „niottu ef þû namt“ u. ſ. w. Rt. 24: „nŷt ef þû nemr“ u. ſ. w. 27: „nioti sá er nam.“ Sdr. 23 ff.: „þat ræd ek þer ið fyrsta“ u. ſ. w. Lodf. m. 3 ff.: „Ráðumk þer, Lodfáfnir, en þû ráð nemir! niota muntu ef þû namt“ u. ſ. w. Rt. 10 ff.: „þat kann ek annat“ u. ſ. w. Ähnliches in Gróug. Str. 6 ff.: „þann gel ek þer fyrstan“ u. ſ. w. Sig. Kv. II, Str. 19: „Segþu mer þat, Hnikarr“ u. ſ. w. 21 f.: „þat er annat“ u. ſ. w. Fáfnism. Str. 12 ff.: „Segþu mer, Fáfnir! u. ſ. w. 20: „Ræd ek þer nû, Sigurðr! enn þû ráð nemir“ u. ſ. w.

## Kunſtpflege.

Das altnordiſche Liederweſen, ſelbſt in ſeiner kunſtreichen ſkáldiſchen Ausbildung, erſcheint doch nirgend als Sache eines ſchulmäßigen Unterrichts oder zunftartigen Betriebs. Da dem Leben mehrerer Skalden eine eigene Saga, meiſt größeren Umfangs, gewidmet iſt, ſo wäre von ihrer Schule zu ſprechen aller Anlaß geweſen; es heißt aber nur, der berühmte Egill, Skalagrims Sohn, habe ſchon in ſeinem dritten Jahre begonnen, Verſe zu machen, ebenſo Grettir ſchon als gänſehütender Junge, auch Gunnlaug Ormstûnga ſei ſchon in frühen Jahren als Skalde bekannt geweſen [1]. Der jüngere Dichter lernte vom Beiſpiel der älteren, erhielt auch wohl die Anweiſung eines einzelnen Vorgängers [2], der Grundton aber war von Haus aus in einer allgemeineren Stimmung gegeben, in jener auch von den Geſchichtſagen bezeugten volksüblichen Fertigkeit des belebteren Ausdrucks im kurzen Stegreifverſe (vgl. S. 286 f.). Es iſt gezeigt worden, wie Starkad von Odin ſelbſt ſeine dichteriſche Begabung empfieng, wie Bragi der Alte und die nachfolgenden Skalden ſich als unmittelbar belehnte Träger des Odinstrankes kennzeichnen; Hallbiörn, ein Schafhirte, der am Grabhügel des Skalden Thorleif weidet und ſich um einen Sang zu deſſen Lobe vergeblich abmüht, wird dadurch zum Skalden des Volks und der Häuptlinge geweiht, daß Thorleif als Traumerſcheinung ihm die Zunge rührt und ein Geſetz vorſingt [3]; überall eine höhere, geiſtige Eingebung. Dieſe, wieder durch

[1] Sagabibl. 1, 63. 112. Grettis S. C. 16 (Markuss. 90). [Kormak?] S. Ol. Tr. C. 152 (Fornm. S. 2, 7): „skáld var hann [Hallfreyðr] þegar á ûnga aldri“ u. ſ. w.

[2] Biörn Hítdælakappi, Sohn einer Schweſtertochter von Egil Skalagrim, iſt bei einem anverwandten Skalden erzogen und zeichnet ſich dann ſelbſt als Dichter aus. Sagabibl. 1, 159 f.

[3] Þáttr Þorleifs iarlaskálds C. 7 (Fornm. S. 3, 102 f.): „Þat var eina nátt sem optar, at hann [Hallbiörn sauðamaðr] liggr á hauginum, ok hefir hina sömu iðn fyrir stafni [hér liggr skáld], ef hann gæti aukit nökkut lof um haugbûann, síðan sofnar hann, ok eptir þat sér hann at opnast haugrinn, ok gengr þar ût maðr mikill vexti ok vel bûinn; hann gekk upp á hauginn at Hallbirni ok mælti: þar liggr [þû], Hallbiörn! ok vildir þû fást í því, sem þèr er ekki lânat, at yrkja lof um mik, ok er þat annathvört at þèr verðr lagit í þessi íþrótt, ok munt þû

Odin ſelbſt, erwies ſich zuletzt noch für Lodfâfnis Rûnen- und Galderkunde. Nach der Auffaſſung im Eingang der Yngl. Saga erſcheinen freilich Odin und ſeine zwölf Æſen als ein Verein göttlich verehrter Tempel- und Opferprieſter, von dem alle Wiſſenſchaft und Fertigkeit in Dichtkunſt, Rûnen und Zauber ausgegangen[1]; dieß beruht jedoch gänzlich

Þat af mèr fâ, meira enn vel flestum mönnum ödrum, ok er Þat vænna svâ verði, ella Þarftu ekki î Þessu at briotast lengr; skal ek nû kveða fyrir Þèr vîsu, [S. 103] ok ef Þû getr numit vîsuna ok kant hana Þâ er Þû vaknar, Þâ munt Þû verða Þioðskâld ok yrkja lof um marga höfðîngja, ok mun Þèr î Þessi îÞrôtt mikit lagit verða; sîðan togar hann â honum tânguna, ok kvað vîsu Þessa: Hèr liggr skâld Þat er skâlda skörûngr var mestr at flestu [B. af flestum) naddveiti [B. nâveiti] frâ ek nŷtan nîð Hâkoni smîða; âðr gat engr nê sîðan annara svâ manna, frægt hefir orðit Þat fyrðum, fèrân lokit hânum. Nû skaltu svâ hefja skâldskapinn, at Þû skalt yrkja lofkvæði um mik, Þâ er Þû vaknar, ok vanda sem mest bæði hâtt ok orðfæri ok einna mest kennîngar; sîðan hverfr hann aptr î haugînn, ok lŷkst hann aptr, en Hallbiörn vaknar ok Þikist siâ â herðar honum; sîðan kunni hann vîsuna, ok fôr sîðan til bygða heim með fê sitt eptir tîma, ok sagði Þenna atburð. Orti Hallbiörn sîðan lofkvæði um haugbûann, ok var hit mesta skâld, ok fôr ûtan fliotliga, ok kvað kvæði um marga höfðîngja, ok fékk af Þeim miklar virðîngar ok gôðar giafir, ok græddi af Þvî stôrfè, ok gengr af honum mikil saga bæði hèr â landi ok ûtlendis, Þó at hûn sê hèr eigi ritut."

[1] Yngl. S. C. 2 (Heimskr. 1, 6): „Fyrir austan Tanaqvîsl î Asia, var kallat Asa-land, edr Asaheimr; enn höfutborgina, er var î landinu, kölludu Þeir Asgard. Enn î borginni var höfdingi sâ, er Odinn var kalladr; Þar var blôtstadr mikill. Þat var sidr at XII hofgodar voru sæztir: skylldu Þeir râða fyrir blôtum oc dômum manna î milli; Þat eru Dîar [Myth. 176 ****] kalladir edr drottnar: Þeim skylldi Þionustu veita allt folk oc lotning." C. 5 (1, 10): „Odinn tôk ser bûstad vid lauginn, Þar sem nû eru kalladar forno Sigtûnir, ok gerdi Þar mikit hof ok blôt, eptir sidveniu Asana. Hann eignadiz Þar lönd svа vîtt, sem hann let heita Sigtûnir: hann gaf bûstadi hofgodunum: Niördr bió î Noatûnum" u. ſ. w. C. 6 (ebd.): „mælti han allt hendingum, svа sem nû er Þat qvedit, er skalldskapr heitir: Hann oc hofgodar hans heita lioda-smidir, Þvi at sû îÞrôtt hôfz af Þeim î Nordrlöndum" u. ſ. w. C. 7 (1, 12): „Allar Þessar îÞrôttir kendi hann med rûnum oc liodum, Þeim er galldrar heita; fyrir Þvî eru Æsir kalladir galldra-smidir. Odinn kunni Þâ îÞrôtt er mestr mâttr fylgdi, oc framdi sialfr, er seidr heitir u. ſ. w. Enn hann kendi flestar îÞrôttir sînar blôtgodunum; voru Þeir mest hönum um allan

darin, daß mythische Verhältnisse zu menschlichen umgewandelt sind, womit die Götterſage als ſolche hinwegfällt und für die prieſterliche Genoſſenſchaft kein Gott übrig bleibt, dem ſie ihre Opfer darbringen könnte. Geſchichtliche Nachrichten aus dem alten Norden wiſſen von keiner abgeſchloſſenen Prieſterzunft; der Häuptling oder König ſteht den allgemeinen Opfern vor; ſelbſt der große Tempel zu Upſal und die dortigen Opferfeſte ſind unter der Obhut des Königsgeſchlechts, der Söhne Freys, die auch in der Schlacht mitfechten; in Norwegen und auf Island pflegen die Goden, Hofgoden, das Heiligthum, das auf ihrem Grunde ſteht, und hegen gleichzeitig das Gericht des zugehörigen Bezirks; daneben gibt es noch manche Männer, die für ſich und ihren beſondern Hausſtand Götterhäuſer bauen und Opfer verrichten.

Nirgends, meines Wiſſens, findet ſich ein heidniſcher Prieſter als Skalde genannt; dagegen kommt es vor, daß angeſehene Skalden, die ſich als Kriegsleute, Vikinge, Kauffahrer umtreiben, des Rünenzaubers und Beſchwörungsſanges mächtig ſind. Als Egil, deſſen frühzeitiger Skaldſchaft vorhin gedacht worden, bei einem Gelage merkt, daß ihm durch die zauberkundige Königin Gunnhild Gift in den Trank gemengt iſt, ritzt er mit der Meſſerſpitze Rünen auf das Trinkhorn, beſtreicht ſie mit Blut aus ſeiner Hand und ſpricht dazu mit lauter Stimme einen Vers, worauf das Horn in Stücke ſpringt und alles Äl ausläuft [1]; das ſtimmt ganz mit Sigrdrîfum. 7: „Alrunen ſollſt du verſtehen, wenn du willſt, daß nicht eines Andern Weib, der du trauſt, dich verrathe; auf das Horn ſollſt du die ritzen und auf den Rücken der Hand“ [2]. Auch Thorleif, zugenannt „iarlaskâld“, den ſein Oheim und Erzieher Skeggi in altem Geheimwiſſen unterrichtet hat [3], erweiſt ſich zauber-

frôdleik oc fiölkyngi. Margir adrir nâmu þô mikit af; oc hefir þadan af dreifz fiölkyngin vîda, oc halldiz lengi. Enn Odinn oc þâ höfdingia XII blôtadu menn, oc kölludu god sîn oc trûdu â lengi sîdan.“

[1] Ettmüller, Vsp. XIII f. Sagabibl. 1, 113; vgl. 116. Derſelbe Skalde ſchneidet dann auch Runen auf Roſshaupt und Neidſtange mit geſprochener Formel (vgl. Vatnsd. S. 142. 136).

[2] Sæm. 194, 7 (M. 114, 7): „Ölrûnar skaltu kunna, ef þû vill annars kvæn vêlit þik î trygd, ef þû trûir; â horni skal þær rista ok â handar baki“ u. ſ. w.

[3] þâttr þorleifs iarlaskâlds C. 1 (Fornm. S. 3, 90): „þorleifr u. ſ. w. var snemma gildr ok giörviligr ok hinn mesti atgiörvimadr um îþrôttir; hann var

kundig; er will an dem Jarl Hakon, der ihm ein Kauffchiff ausraubte und verbrannte, dazu die Mannſchaft hängen ließ, Rache nehmen und kommt, als alter Bettler (ſtafkarl) vermummt, in Hakons Halle, wo er, um ſeinen Namen befragt, ſich Nidûng, Giallandis Sohn, aus den Trauerthalen im kalten Schweden nennt[1] und ihm geſtattet wird, die Lieder, die er auf den Jarl gedichtet, vorzutragen; bis zur Mitte des angeſtimmten Liedes findet Hakon in jedem Geſätze ſein Lob verkündet, wie auch der Heldenthaten ſeines Sohnes darin gedacht, im Fortgang aber fährt ihm ein unleidliches Jucken über den Leib, das Lied bedünkt ihn, weniger Lob, als Schmähung (nîd), heißen zu können, der Sänger verheißt zwar Beſſeres, hebt dann aber die Geſätze an, die man Nebelweiſen nennt und die, mitten im „Jarlsneide" ſtehend, ſo beginnen: „Nebel zieht draußen auf, Ungewitter bringt im Weſten an, die Rauchwolke des Schatzraubs zieht hieher"; als die Nebelweiſen zu Ende ſind, wird es dunkel in der Halle, der Sänger nimmt wieder Jarlsneid auf und als er das letzte Drittel ſingt, fahren alle Eiſenwaffen in der Halle umher und wird das vieler Männer Tod; der Jarl fällt in Unmacht und der Alte verſchwindet bei verſchloſſenen Thüren, mit beendigtem Lied aber weicht die Finſternis und wird es in der Halle licht[2].

skâld gott; hann var â fôstri með Miðfiarðar-Skeggja, môðurbrôður sînum, at Reykjum î Miðfirði, þartil er hann var 18 [B. 17] vetra gamall. Skeggi unni mikit þorleifi ok lagði við hann âstfôstr. Þat töluðu menn at Skeggi mundi fleira kenna þorleifi î frœðum fornligum, enn aðrir menn mundi vita."

[1] Ebd. C. 3 (3, 95)f „Jarl spurði hann at nafni, ætt ok ôðali. Ûvant er nafn mitt, herra! at ek heiti Niðûngr Giallandason ok kynjaðr or Syrgisdölum [B. Sorgardölum] af Svîþioð hinni köldu; er ek kallaðr Niðûngr hinn nâkvæmi, hefir ek vîða farit ok marga höfðingja heimsôtt; giörumst ek nû gamall miök, svâ at trautt má ek aldr minn segja sakir elli ok ûminnis." Staðaregistr, Fornm. S. 12, 359 a: „Syrgisdalir (Sorgardalir), 3, 95; î Svîþioð hinni köldu; mâske sama sem Surzdalir eðr herað við Asowska hafn; stundum nefnast Sylgis eða Syrgisdalir î Svîþioð, sem þâ likliga â að vera Soldalen við Suraborg â Vestmannalandi î Svîarîki." Ebd. 358 b: „Svîþioð hin mikla eðr kalda, 3, 95. og Cithia, 11, 414. Austr- og suðaustr-hlati Nordrhâlfunnar, frâ Svartahafinu að sunnan til Gandvîkur (hvîta hafs) að nordan." Fornald. S. 3, 736 b. Vgl. Fornald. S. 2, 91 und 499: „î Ângri (uppfœddr). Nithart von Riuwental.

[2] Ebd. C. 4 (3, 97 f.): „Kvedit iarls nîd" u. ſ. w. Jarl mælti: bûit er að komi at gömlum orðskvið: at þat er opt gott, er gamlir kveða [B. „Þat

Seltsamer noch lautet die Erzählung, wie der rachesinnende Jarl durch einen verzauberten Holzmann, der nach Island geschickt wird, den Skalden mit Speerwurf durchbohren läßt [1]. Noch unter Harald Hard-

er sialdan gott skâld, er gamalt kveđr"; vgl. jedoch Sæm. 27, 24], ok flyttu framm kvæđit, karl! en vèr munum til hlyđa. Þâ hefir karl upp kvæđit, ok kveđr framan til miđs, ok þikir iarli lof î hverri vîsu, ok finnr at þar er getit ok î framaverka Eirîks sonar hans. En er âleiđ kvæđit, þâ bregđr iarli nokkut undarliga viđ, at ôværi [V. ôværd] ok klâđi hleypr svâ mikill um allan bûkinn â honum ok einna mest um þioinn, at hann mâtti hvergi kyrr þola, ok svâ mikil bŷsn fylgđi þessum ûværa at hann lèt hrîfa sèr međ kömbum, þar sem þeim kom at; en þar sem þeim kom eigi at, lèt hann taka strigadûk ok rîđa â þriâ knûts, ok draga 2 menn milli þioanna â sèr. Nû tôk iarli illa at geđjast kvæđit, ok mælti: kann þinn heljar karl ekki betr at kveđa, þvîat mèr þikir þetta eigi sîđr heita mega nîđ enn lof, ok lât þû um batna, ella tekr þû giöld fyrir. Karl hêt gôđu um, ok hôf þâ upp vîsur, ok heita þokuvîsur, ok standa î miđju Jarlsnîđi, ok er þetta upphaf at: þoku dregr upp hit ytra [V. eystra], èl festist hit [V. viđ] vestra, [S. 98] mökkr [V. nokkr] mun nâms af nökkvi nađr bîngs kominn [V. komit] hîngat. En er hann hafđi ûti þokuvîsur, þâ var myrkt î höllinni, ok er myrkt er vorđit î hallini, tekr hann aptr til Jarlsnîđs, ok er hann kvađ hinn efsta ok sîđasta þriđjûng, þâ var hvert iarn â gângi, þat er î var hallinni ân manna valda, ok varđ þat margra manna bani. Jarl fèll þâ î ûvit, en karl hvarf þâ î brott at luktum dyrum ok ôloknum [V. luktum] lâsum; en eptir afliđit kvæđit mînkađi myrkrit ok giörđi biart î höllinni. Jarl raknađi viđ ok fann, at honum hafđi nær gengit nîđit, sâ þâ ok vegs ummerki, at af var rotnat skegg [V. rifiđ kviđskeggit] alt af iarli ok hârit öđrumegin reikar [V. reikjar, a. â höfđi], ok kom aldri upp sîđan. Nû lætr iarl ræsta hallina, ok eru hinir dauđu ûtbornir, þikist hann nû vita at þetta mun þorleifr verit hafa en karl engi annarr, ok mun launat þikjast hafa honum mannalât ok fiârtion. Liggr iarl nû î þessum meinlætum allan þenna vetr ok mikit af sumrinu."

[1] Ebd. C. 6 (3, 100 f.): „Drâp þorleifs. En nû er þar til at taka, er Hâkon iarl er, at honum batnađi hins mesta meinlætis; en þat segja sumir menn, at hann yrđi aldri samr mađr ok âđr; ok vildi iarl nû giarna hefna þorleifi þessarar smânar, ef hann gæti, heitir nû â fulltrûa sîna þorgerđi hörgabrûđi [V. hölgabrûđr] ok Irpu systur hennar, at reka þann galdr ût til Îslands, at þorleifi ynni at fullu, ok færir þeim miklar fôrnir ok gekk til frêttar, en er hann fèkk þâ frêtt, er honum lîkađi, lêt hann taka einn rekabût ok gera or trèmann, ok međ fiölkŷngi ok atkvæđum iarls, en tröllskap ok fîtons [V. Pythons, Phytons] anda þeirra systra, lêt hann drepa einn mann, ok taka or hiartat, ok lâta î

ráði, Olafs des Heiligen jüngstem Bruder, zeigt sich Thorleifs Jarlsnid in lebhaftem Gedächtnis: Sneglu-Halli, ein namhafter Skalde am Hofe dieses Königs, hat einen mächtigen Häuptling, Einar Flugi, der niemals Wergeld zahlt, vergeblich um solches für die Tödtung eines Blutsverwandten gemahnt und erzählt nun dem König, als einem Traumkundigen, wie ihm geträumt habe, daß er selbst der Skalde Thorleif, Einar aber Hákon Jarl sei und er diesen verneidet, was ihm auch noch beim Erwachen nachgehalten; wirklich fängt er, vom Hochsitze zurück-

þenna trémann, ok færðu síðan í fót ok gáfu nafn ok kölluðu Þorgarð, ok mögnuðu hann með svá miklum fiandans krapti, at hann gekk ok mælti við menn, kvomu honum síðan í skip ok sendu hann út til Íslands þess eyrindis, at drepa Þorleif iarlaskáld; gyrði Hákon hann atgeir þeim, er hann hafði tekit or hofi þeirra systra ok Hörgi [vgl. Sn. 154] hafði átt. Þorgarðr kom út til Íslands í þann tíma, er menn voru á alþingi. Þorleifr iarlaskáld var á þingi; þat var einn dag at Þorleifr gekk frá búð sinni, er hann sá at maðr gekk vestan yfir Öxará, sá var mikill vexti ok illsligr í bragði. Þorleifr spyr þenna mann at heiti; hann nefndist Þorgarðr, ok kastaði þegar kaldyrðum at Þorleifi; en er Þorleifr heyrði þat, ætlaði hann at bregða sverðinu konúngs naut, er hann var gyrðr með, en í þessu bili lagði Þorgarðr atgeirnum á Þorleif miðjan bk í gegnum hann; en er hann fékk lagit, hió hann til Þorgarðs, en hann steyptist í iörðina niðr, svá at iljarnar var at sjá. Þorleifr snaraði at sèr kyrtilinn ok kvað vísu: Hvarf hinn hildar djarfi hvat varð af Þorgarði villu maðr á velli vígdiarfr refilstíga; farit hefir gautr at grioti gunnelds enn fiölkunni síðan mun hann í helju hvílast stund ok mílu. Þá gekk Þorleifr heim til búðar sinnar, ok sagði mönnum þenna atburð, ok þótti öllum mikils um vert um þenna atburð; síðan varpar Þorleifr frá sèr kyrtlinum, ok fèllu þá út iðrin, ok lèt Þorleifr þar líf sitt við góðan orðstír; ok þótti mönnum þat allmikill skaði; þóttust nú allir vita at Þorgarðr þessi hafði engi verit annarr enn galdr ok fiölkýngi Hákonar iarls." (12, 69 f.: „Þorleifr jarlaskáld: Hinn hildar djarfi, vígdjarfr villumaðr refilstíga [öræsa, firninda] hvarf á velli; hvat varð af Þorgarði? Enn fjölkunni gautr gunnelds [maðr] hefir farit at grjóti stund ok mílu [leingi og um lángan veg]; síðan mun hann hvílast í helju.) Der Vers, auf den es hier, wie anderwärts, zumeist ankommt, weiß nichts von einem Holzmann, ihm ist vielmehr Thorgard ein zauberkundiger (fiölkunni) Kriegsmann; der Holzmann scheint misverständlich aus dem Neidzauber in die Prosa gekommen zu sein, wie in Vatnsd. S. (K. 34, S. 142; vgl. K. 33, S. 136) an das Ende der errichteten Neidsäule ein Mannshaupt mit verwünschenden Runen geschnitten ist: „fóru þeir Jökull ok Faxa-Brandr til sauðahúss Finnboga, er þar var hið

tretend, bereits zu murmeln an, worauf Harald seinem Freunde Einar ernstlich anräth, eine Buße zu zahlen; Halli sei ein großer wortscharfer Skalde, und ein kleines Spottlied, das sich im Gedächtnis befestige, sei schlimmer, als ein geringes Geldopfer; das sei kein Traum, wie Halli gesagt, dieser vermöge wohl, die Neidung zu vollbringen; es gebe Beispiele, daß sie noch mächtigere Männer getroffen, und niemals würde das verhallen, so lange die Nordlande bewohnt seien; auf diese Fürsprache bewilligt Einar drei Mark Silbers [1]. Die angebliche

gardinum, ok tôku sûlu eina, ok bâru undir gardinn; þar vôru ok hross, er þangat höfðu farið til skiols î hrîðinni. Jökull skar karls höfut â sûlu endann, ok risti â rûnar með öllum þeim formâla sem fyrr var sagðr, síðan drap Jökull mer eina, ok opnuðu hana hiâ briostinu, ok fœrðu â sûluna, ok lêtu horfa heim â Borg“ u. s. w. Auch der hohe, moosbewachsene Holzmann auf Samsey, den Ragn. Lodbr. S. C. 21 (Fornald. S. 1, 298 f.) sein Geschick in Versen erzählen läßt, war nach diesen „blôtinn til bana mönnum,“ (wie jener „at drepa þorleif iarlaskâld“) und es beantwortet sich damit das in der Prosa vorhergehende: „hverr blôtat mundi hafa þetta et mikla goð“ (die erste Strophe ist wesentlich dieselbe, die in Hâlfs S. C. 2, aus Ögvalds Grabhügel ertönt, Fornald. S. 2, 26. Sagabibl. 2, 468; der Anfang der dritten Strophe: „þar bâðu standa meðan strönd þolir“ gemahnt an die Stelle der Haralds harðr. S. in nächster Anm. „meðan Norðrlönd eru bygð“); unter den „trêmönnum“ in Hâvam. (Sæm. 16, 50) sind doch am einfachsten gleichfalls Holzbildsäulen zu verstehen (zu „velli â“ vgl. Fornm. S. 3, 101: „villu maðr â velli“; anders Dietrich, Zeitschr. f. d. Alt. 3, 402 f.).

[1] Haralds harðrâða S. K. 104 (Fornm. S. 6, 371 f.): „Stôð Halli þâ upp, ok gekk fyrir konûng, ok kvaddi hann svâ segjandi: heill, herra! Velkominn, Halli! segir konûngr, eðr hvat viltu? Herra! segir Halli, ek vil segja yðr draum minn, þèr eruð draumspakir; þat dreymði mik at ek væri allr annar maðr enn ek er, ek þôttumst vera þorleifr skâld [B. iarlaskâld], en Einar fluga þôtti mèr vera Hâkon iarl, ok þôttumst ek níða hann, ok munda ek nökkut î, er ek vaknaði; hann veik sèr þâ frâ hâsætinu ok umlaði við, heyrðu allir at hann muðlaði [B. v. í H.] nökkut fyrir munni sèr, en ekki nam orðaskilin. Þâ mælti konûngr: giör svâ vel, Einar! bæt honum nökkuru fyrir ord mîn, hann er skâld mikit, ok svâ ordhâkr, at hann svîfst eingis, ok er þèr verri einn hæðiligr kviðlîngr, ef î minni er festr, sem hætt verðr, ef uppkemr î fyrstu, slîkr maðr sem þû ert, heldr enn litlir [B. miklir] fèmunir; þvîat vèr megum sið hverja setníng [B. því vit megum sía hvern setníng] hann hefir â, ok er þetta engi draumr, sem hann sagði, þvîat þetta mun hann efna,

Traumerscheinung hatte ihr Vorbild in der Thorleifssage selbst (s. oben S. 375 f.).

Daß nun von einem Skalden, der, obgleich nicht zu den ältesten zählend, mit den Wundern der Sage umkleidet ist, doch nur wenige Gesätze erhalten sind und der ihm eigens gewidmete Thättr selbst von seinem berühmtesten Gesange nur ein einziges bewahrt hat, kann nicht so sehr befremden, wenn die Art dieses Liedes und die anerzogene Richtung des Skalden, mit welcher dasselbe zusammenhängt, ins Auge gefaßt wird. Jarlsneid mit den Nebelweisen wurzelt im heidnischen Galderwesen und der Sänger desselben war von seinem Pflegevater Skeggi in die alten Kunden eingeweiht worden. Mit Namen und Bildern aus der Götterſage durfte sich wohl der Skaldensang auch an den Höfen der christlichen Könige, der eifrigsten Bekehrer, schmücken, aber ernstlich und thätlich sollte das Heidenthum nicht zu Tage treten. Der Bischof Biarni nimmt keinen Anstand, seine Dräpa auf Hákon Jarls Sieg über die Jómsvíkinge als Yggs Bier (Odins Meth) zu bezeichnen, das er vor den Menschen auftrage; zugleich aber verwahrt er sich, niemals unter Wasserfällen gewesen oder nach Galdern ausgegangen zu sein (s. oben) [1], eine Verwahrung, die dadurch geboten war, daß der Dichter, wie er nachher nicht verschweigt, die Sage vernommen hatte, wonach Hákon, nachdem er viel Volks verloren, seinen siebenjährigen Sohn Erling um Sieg geopfert und hierauf seine übermenschliche Beschützerin Thorgerd Hölgabrúd ein verderbliches Ungewitter gegen die Flotte der Vikinge getrieben haben soll [2]. Erheblich für den

at níða þik, ef hann fær ekki af þèr, ok eru dœmi til þess, at níðit hefir bitit enn ríkari mann enn þú ert, ok mun þat aldri niðrfalla meðan Nordrlönd eru bygð; gíör nú fyrir bæn mína, ok bæt honum nökkuru sinn frænda [B. skaða]! Einar svarar: þèr skulud ráða, herra! segir hann, taki hann af fèhirði mínum 3 merkr silfrs, hann mun greida honum. Halli mælti: haf þökk fyrir, ok gezt mèr nú vel at."

[1] Jómsvíkingadrápa Biarna biskups Str. 1: „fram mun ek fyrir öldum Yggjar bior um fœra" u. s. w. (Lex. poet. 165 a: „carmen coram hominibus recitare." Str. 4: „Varkat ek firri [B. firir] und forsum, fôr ek aldrei at göldrum" u. s. w. (Fornm. S. 11, 163 f.; vgl. 1, 161. S. Ol. Tr. C. 86: „þess getr Biarni biskup í Jómsvíkinga dráþu.")

[2] Ebd. Str. 29 (11, 171): „Hvervitna [O. Hvarvetna] frá ek hölda, herr sexti [O. sægsti] gný darra, fyrir [O. fur] hreggviðum hiörva

Zusammenhang des Zaubers mit dem Götterglauben sind die Nachrichten über heidnische Männer, die ihren Widerstand gegen den gewaltsamen Bekehrungseifer Olafs Tryggvason mit Marter und Tod büßten.

Hróald, ein mächtiger Opfermann auf Godey (in Hálogaland) rief die Götter häufig an, brachte ihnen täglich Opfergaben und bat sie demüthig, ihn zu schirmen, daß er nicht zu einem andern Glauben gedrängt und durch König Olaf von seiner Heimatherde vertrieben würde; er war so bestrickt von den Lockungen des Feindes, daß die Götter ihm für seine Gaben Bescheide gaben; so oft der König, der von ihm erfahren, nach diesem Eiland fahren wollte, ward er durch Gegenwind verhindert, denn Hróald rief unablässig zu den Göttern, daß sie dem Gott Olafs kräftig widerstehen möchten, endlich aber flehten der König und der Bischof zu Gott und alsbald kam rechter Fahrwind, mit dem sie segelten; es zeigten sich zwei Winde, wie wenn einer den andern bekämpfte; da füllte der Bischof ein großes Gefäß mit Wasser, weihte[1] dieses und warf es in die See, den widrigen Winden und Wogen entgegen, worauf dieselben sich legten und die Schiffe rasch dem Eiland zufuhren; dort wurde Hróald ergriffen und ihm die Wahl gegeben, entweder von seinem Brauche zu lassen oder zu sterben; es halfen aber

hrökva [O. hrökkva] gunnar rökkum [O. rekkum]; áðr í örva drífu ýtum grimmr at blóta, fram kom heipt hin [O. en] harða, Hákon þegar [O. syni] tæki.“ 12, 245: „Herr æxti [jók] darra gný [bardagann]. Ek frá hölda hvervitna hrökkva fyrir gunnar rökkum hjörva hreggviðum [hermönnum], áðr Hákon, grimmr ýtum, tæki at blóta í örva drífu [orustu]: hin harða heipt kom þegar fram“. Str. 31 (11, 172): „Þá frá ek el hit illa æða [O. æðast] Hölgabrúði [O. Hölga brúðar], glumði hagl á hlífum [O. hialmum], harða grimt or norðri; þar er [O. þars] í ormfrán augu ýtum skýagrioti [O. skýja grioti], þí knátti [O. náði] ben blása, barði hreggi keyrðu.“ 12, 245, 31: „Ek frá þá Hölgabrúðar hit illa el æða; harða grimt hagl or norðri glumdi á hlífum: þar er skýja grioti [hagli], hreggi [af stormi] keyrðu, barði [laust] í ormfrán [ormsnör] augu ýtum; þí [því] knátti ben blása [þíóta]. Erzählung von Opfer und Zauberſturm: S. Ol. Tr. C. 90 (Fornm. S. 1, 174 bis 76). S. Ol. Tr. Chriſt. 1853, C. 11, S. 15. Jómsvík. S. C. 44 (11, 134 bis 39. 142). Vgl. Fornm. S. 2, 108. Færeyingas. C. 23, S. 103. Myth. 108. Sagabibl. 1, 179 f. 276. 3, 93 f. S. af Hörðe C. 18 (Marouss. 8°, S. 95 f.) Saxo 10, 183.

[1] Vgl. Aufſeßs Anz. 3, 289: Exorcismus aquæ.

weder freundliche noch ſtrenge Worte und, dem Tode verfallen, erklärte Hrôald: „Ziemlicher iſt mir, den Tod zu dulden, als den Dienſt unſrer Götter zu laſſen.“ Der König ließ ihn an den hohen Galgen aufhängen [1]. Ähnliches meldet dieſelbe Saga weiterhin von einem andern Hrôald, der, in Moldafiörd wohnhaft, gleichfalls ein großer Zauberer

[1] Fornm. S. 10, 290 bis 92 (S. Ol. Tr. K. 33): „Frâ Hrôalldi. Svâ er sagt, at einn blôtmaðr hèt Hrôalldr, hann bió î Goðey, hann var rîkr ok mikill fyrir sèr; hann heitr â guðin optliga ok fœrir þeim fôrnir â hverium degi, ok bað þau lîtillâtlega, at þau hlîfði honum, at eigi væri honum þrönct til âtrûnaðar annars, oc eigi væri hann af Ôlafi konûngi brotlœmðr af fœstriôrðu sinni. Svâ miök var þessi maðr blecþr af fiandans teygîngu at guðin veittu honum svör firir sînar fôrnir. Oc nû frèttir Ôlafr konûngr til þessa mannz, oc býr þângat ferð sîna, oc î hvert sinn er hann bióz til ferðar, þâ gerði andviðri îmôti, svâ at hann mâtti eigi fara â skipum til eyjar þeirrar, oc fôr svâ nocqvorum sinnum at hvert sinn heptiz ferð þeirra, oc lâ konûngr lengi til þessar ferðar. Hrôalldr calladi ûaflâtliga â guðin, at þau stœþi vel îmôti guði Ôlafs, oc fœrði þeim fôrnir. Oc er Ôlafr konûngr hafði lengi vafiz î þessum râðum, er at vîsu mâ vel kallaz vegr Norðmanna, tôc hann þâ þat râð, sem allzvalldandi guð kendi honum, oc bað hann þâ þângat leita hialpar sem guð var, oc fœra honum fôrnir, at hann gefi þeim byrleiði îmôti þessum vindi, er hann sâ at gerr var îmôti þeim af fiandans crapti. Hètu þeir nû, konûngr oc byscup, â guð sialvan, oc þegar kom hœgr byrr, oc gerðu þeir guði þackir; sigla þeir nû fagran byr, oc þâ gerir II vinda â siônum, oc svâ sem hvârr berðiz îmôti aðrum; þâ tôc byscup eitt ker mikit, oc lèt î vatn, oc blezaði, oc castaði sîðan à siôinn îmôti vindinum oc bylgionum, þeim er îmôti gengu, oc lægðuz þær, en skipin gengu mikit. Oc með fulltîngi almâttugs guðs, þâ comuz þeir til eyarinnar, oc lögðu î lœgi skipunum, oc gengu â land, oc tôcu þenna hinn miela guðs ûvin oc sinn, oc gera honum II costi, hvârt hann vill lâta sið sinn, oc hava lîf sitt oc vingan þeirra, eða deyia. Konûngr bað hann til stundum blîðum orðum, en stundum strîðum, ok hèt honum hörðum pîslum. Hann neigðiz ecki af sinni þrâlyndi, hvârki geck hann firir blîðyrðum nè ôgnarmâlum. Oc er konûngr hèt honum dauðaùum, þâ mælti hann: þat hœfir mèr oc sœmilegra er mèr þat at þola helldr dauðann, en lâta þionustu guða vârra. Oc er konûngr sâ, hversu hann var þrâlyndr â sitt mâl, þâ bauð hann at festa hann up â hâvan gâlga, oc var siâ dauði hans.“ 12, 293a: „Goðey n. ſ. m. Goðeyjar n. ſ. m. Eyjan eða eyjarnar sŷnast hafa legið fyrir Sâlptafjarðarmynni â Hâlogalandi î Noregi, hvar ennû heitir Gudöe.“ S. Ol. Tr. Chriſt. 1853, C. 28, S. 31.

war und weder das Chriſtenthum annehmen, noch von ſeinen Stammgütern fortziehen wollte; ſehr zauberkundig „weckte“ er vor ſeinen Bezirken gegen den König zwei ſo heftige Wogen, daß drei Jahre lang Olaf und ſeine Leute nicht zu ihm kommen konnten, überhaupt Niemand ohne ſein Zulaſſen in ſeinen Wohnort zu gelangen vermochte; zuletzt aber ließ der König raſch auf die furchtbaren Wogen losſegeln und beim Anrennen der Schiffe fielen dieſelben ſogleich nieder; auch dieſer Hrôald wurde getödtet, weil er ſich ſtandhaft zu ſeinen Göttern bekannte [1]. Auf einem der Eilande des Namens Godey, in der Bucht Sâlfti hauſte, wie der erſtere Hrôald, auch ein mächtiger und reicher Häuptling, Raud der Starke, dem ſelbſt eine Menge Finnen zu Gebote ſtanden; auch er war eifrig in Opfer und Zauberei und bekämpfte zur See den König Olaf auf deſſen Bekehrungsfahrt nach Hâlogaland; Raud beſaß ein Kriegsſchiff, das vermöge der Galder des Mannes immer Fahrwind hatte, wohin er ſegeln wollte, und das ihn aus unglücklichem Seetreffen nach Godey heimbrachte; dort wollte der König ihn aufſuchen, aber eine volle Woche lang war innerhalb der Bucht Schlagregen und Sturm, außerhalb blies günſtiger Wind, mit dem Olaf nordwärts fuhr; auch

[1] Fornm. S. 10, 324 f. (S. Ol. Tr. C. 51): „Frâ Ôlafi konûngi oc Hrôalldi. 51. Hrôalldr hèt maðr, er bió î Molldafirði, blótmaðr mikill oc rîkr, hann vildi eigi taca við cristni, eigi ok brot fara af sînum ætiörðum; hann var miök fiölkunnigr, oc neytti diöfulegrar îÞrôttar. En svâ fôr fram III âr at siâ hinn fiölkunnigi maðr vacÞi up II boða micla îmôti konûngi firîr sînum hèruðum, oc með svâ miclum âkafleik at konûngr oc hans menn mâttu eigi comask â fund hans, oc engi ân hans leyfi comsk î Þat Þorp er hann bygði. Ôlafr konûngr bŷr ferð sîna til hans; oc er hann com Þar, er Þessar bârur fèllo, Þâ bŷðr hann skiott sîgla â Þer, oc yfir Þâ hina ôgorlega boða; oc Þegar er skipin rendu â boðana, Þâ lægðuz Þeir oc fèllu niðr. Oc var Hrôalldr tekinn höndum, oc boðaði konûngr honum trû rètta; en hann neitaði guðs nafni; en iâtaði guðum sînum, oc [S. 325] eptir Þat sem maclect var, bauð konûngr at drepa hann, oc tŷndi hann macliga lîfi sînu.“ [S. Ol. Tr. Chriſt. 1853, C. 42, S. 42: „trvðe hann a blotgoð sin at konungr munde eigi sigra hann.“] 12, 326b: „Moldafjörðr, 9, 32. 143. 226. 228. Fjörðr â Hâlogalandi î Noregi; nû Saltensfjord. Moldafjörðr, 10, 324. Fjörd î Norðfirði, î Firðafylki î Noregi. Moldi (Molgi, Mjolgi), 9, 526. Norðast â Raumarîki eða syðst â Þotni; mâske nûverandi bæir nyrðri og syðri Molden, â Haðalandi â Upplöndum î Noregi.“

als er nachher zur Bucht zurückkam, trieb einige Tage lang Regen und Sturmfluth aus derſelben, bis der Biſchof Sigurd endlich Rath fand; im vollen Meſſeſchmuck trat er vor auf den Steven des Königsſchiffs, ließ hier das heilige Kreuz aufrichten, Kerzen und Weihrauch anzünden, las das Evangelium und andre Gebete, beſprengte das Schiff überall mit geweihtem Waſſer und hieß dann in die Bucht rudern, auch alle die andern Schiffe ſich anſchließen, da ward ruhige See und ſie gelangten in der Nacht vor den Hof Rauds, der im Schlaf überfallen und, als er, vor den König geführt, an Chriſt zu glauben verſchmähte, mit den ausgeſonnenſten Martern getödtet wurde; ſein Hauptſchiff, viel größer und ſchöner, als das des Königs, eignete ſich dieſer zu, vorn daran war ein Drachenkopf und in einen Schweif lief es aus, beide Seiten und der Steven waren mit Gold ausgelegt und wenn das Segel flatterte, galt das für die Schwingen des Drachen, darum nannte der König es Orm (Schlange) und war dieß das ſchmuckſte Schiff in ganz Norwegen [1]; als König Olaf nachmals auf demſelben mit gelindem

[1] Fornm. S. 2, 175 f. (S. Ol. Tr. C. 210): „Frâ Rauti hinum ramma. 210. Raudr hinn rammi er nefndr einn rîkr bôndi ok auðigr, hann bió î firði þeim â Hâlogalandi, er heitir Sâlfti [B. Skâlpti, Skjâfti, Sjâlfti, þar sem heitir Goðey. Raudr hafði með sèr marga hûskarla, ok hèlt hann rîkmannliga menn sîna, þvîat hann var höfðingi mestr î firðinum, ok svâ vîðara norðr þar, fylgði honum fiöldi Finna, þegar hann þurfti nökkurs við. Raudr var blôtmaðr mikill ok allfiöl-kunnigr, hann var vinr mikill þessi manns, er furr var nefndr, er hèt þórir hiörtr, hann rêð fyrir norðr î Vâgum, þeir voro bâðir höfðingjar miklir. En er þeir spurðu, at Ólafr konûngr fôr með hèr manns sunnan um Hâlogaland, þâ samnaðu þeir her at sèr, ok buðu skipum út, fengu þeir lið mikit. Raudr hafði dreka mikinn ok gullbûin höfuð â, var þat skip þrîtögt at rûma tali ok þó mikit at því. þórir hiörtr hafði ok mikit skip. Þeir hèldo liði því suðr með landi î môti Ólafi konûngi, en er þeir hittust, lögðu þeir þegar til bardaga við konûng, varð þar mikil orrosta ok hörð, snèri brátt mannfallinu î lið heiðingja, ok hruðust skip þeirra, en því næst slô â þâ felmt ok flótta. Raudr rèri dreka sînum út til hafs, því næst lèt hann vinda â segl sitt, hann hafði iafnan byr, hvert er hann vildi sigla, ok var þat af fiölkyngi hans ok göldrum; er þat skiotazt at segja af ferð Rauds, at hann sigldi þar til er hann kom heim norðr î Goðey. þórir hiörtr flýði með sitt lið inn til lands“ u. s. w. Folgt sein Tod. 2, 177 ff. (C. 211): „Um aftöku Rauds hins ramma. 211. Ólafr konûngr hèlt liði sîno norðr með landi

Winde südwärts dem Land entlang segelte, bat ein ansehnlicher, rothbärtiger Mann, der auf einer Klippe stand, um Aufnahme; als ihm diese gewährt war, maß er sich mit den Königsmännern im Ringen, erklärte jedoch, daß sie elende Schwächlinge seien, nicht würdig des schönen Schiffes, das in Rauds des Starken Besitze so viel tüchtiger

ok kristnaði alt fólk þar sem hann fór, en er hann kom norðr at Sálfti, ætlaði hann at fara inn á fiörðinn ok finna Raud, en hreggviðri ok stakastormr lá innan [B. innan eptir, inn á] fiörðinn, lá konúngr þar til viku fulla ok hèlzt æ hit sama styrkviðri innan eptir firðinum, en hit ytra var blásandi byrr at sigla norðr með landi, sigldi þá konúngr alt norðr í Avmd [B. Avnd], ok gekk þar alt fólk undir kristni. Síðan snèri hann ferð sinni aptr suðr. En er hann kom norðan at Sálfti, þá var hregg ok siádrif út fiörðinn, konúngr lá þar nökkurar nætr, ok var veðr hit sama, þá taladi konúngr við Sigurð biskup ok spurði, ef hann kynni þar nökkut ráð til at leggja? Biskup sagði at hann mun freista, ef guð vill sinn styrk tilgefa, at sigra þenna fianda krapt. Síðan skrýddist biskup öllum messuskrúða sínum, ok gekk fram í stafn á konúngs skipinu, lèt hann þar setja upp róðukross ok tendra fyrir kerti ok bar reykelsi, hann las þar fyrir guðspiall ok margar bænir aðrar, stavkti hann vígðu vatni um alt skipit; síðan bað hann taka af tiöldin ok róa inn á fiörðinn, hann lèt þá kalla til annarra skipa, at allir skulu róa inn eptir þeim; en er róðr var greiddr á Travnunni, þá gekk hún inn á fiörðinn, ok kendo þeir engan vind á sèr, er á því skipi voro, ok svá stóð sú tópt eptir í varr simanum, at þar var logn, en svá laus siórokan brott frá á hvárntveggja veg, at hvergi sá fiöllin; rèri þá hvert skip eptir avðru þar í logninu, fóro þeir svá allan daginn, ok um nóttina eptir, komu þeir litlu fyrir dagan inn í Goðeyjar u. s. w. Tod Rauds. S. 179: Ólafr konúngr tók þar allmikit fè í gulli ok silfri ok öðru lausafè í vopnum ok margskonar dýrgripum, en menn alla þá, er fylgt höfðo Raud, ok þá voro á lífi, lèt hann skíra, þá er trú vildu taka, en þá, er þat vildo eigi, lèt hann drepa eðr pína. Þar tók Ólafr konúngr drekann, er Raudr hafði átt, ok stýrði sialfr, þvíat þat var skip miklu meira ok fríðara enn Tránan; var framan á drekahöfut, en aptr krókr, ok framaf svásem spordr, var hvártveggi svírinn ok svá stafninn með gulli lagðr, þat skip kallaði konúngr orminn, þvíat þá er segl var á lopti, skyldi þat vera fyrir vængi drekans, var þetta skip þá fríðazt í öllum Noregi. Eyjar þær, er Raudr bygði, heita Gillíng ok Hæríng [B. Æríng, Hrærîng], en allar saman heita þær Goðeyjar, ok Goðeyja straumr fur norðan ímilli, ok meginlands [sic.]“ Auch Heimskr. 1, 290 bis 295. Fornm. S. 2, 182 bis 184 (S. Ol. Tr. C. 213). 10, 328 f. (S. Ol. Tr. C. 55). Thór S. 37 bis 39.

bemannt gewesen; es ergab sich, daß der Rothbart kein andrer war, als Thór, einst der Befreier des Landes von gewaltigen Riesenweibern, seitdem der glaubig angerufene Helfer des Volks, jetzt aber durch König Olaf aller seiner Freunde beraubt. Schon vor der Tödtung beider Hröalde und Rauds hatte Olaf Tryggvason auf einer Versammlung in Vik verkündet, daß alle die Leute, Männer und Weiber, die kundbar mit Galdern und andern Zauberkünsten umgiengen, insbesondre Seidmänner, aus dem Lande wegziehen sollten, auch ließ er sämmtliche Leute dieser Art in dortigem und den benachbarten Bezirken aufsuchen und zu sich entbieten; sie erschienen in großer Zahl, an ihrer Spitze Eyvind Kelda, ein überaus zauberkundiger Seidmann, reich und von hohem Geschlecht, Urenkel des Königs Harald Schönhaar; Olaf sprach ihnen freundlich zu, die Taufe und den rechten Glauben anzunehmen, vom Zauberwesen aber abzustehen, widrigenfalls sie Gut und Vaterland verlassen müsten; als sie seinen Worten kein Gehör gaben, wies er sie alle in einen großen Eßsaal, wo ihnen reichlich Speise und Trank bereitet war, und nachdem sie wohlbezecht eingeschlafen waren, ließ er Feuer an den Saal legen, so daß alle verbrannten, außer Eyvind Kelda der mittelst Zaubers entrann und durch Begegnende dem König sagen ließ, er werde fortan womöglich noch mehr zaubern; die nächsten Ostern feierte Olaf nördlich auf Ögvaldsnes und wurde dort, wie erzählt worden, Abends vor dem Feste von Odin heimgesucht; in derselben Nacht aber kam Eyvind in einem großen dichtbesetzten Langschiffe mit einem Geleite von Seidmännern und Zauberleuten zu der Insel und gieng mit ihnen ans Land; er zauberte hier den Hulidshelm, nemlich solche Nebelfinstre, daß der König und sein Gefolg sie nicht sollte sehen können; jedoch gieng es, als sie den Höfen nahten, ganz anders, der Nebel kam über sie selbst und sie wurden so blind, daß sie nicht besser mit den Augen als mit dem Hinterhaupt sahen und alle rings und krings giengen; die wunderlichen Irreläufer wurden eingefangen und vor den König gebracht, der eben aus der Messe kam; Eyvind gestand, daß er denselben überfallen und im Schlaf erschlagen oder mit allem seinem Gesinde verbrennen wollte; Olaf erräth nun, daß Odin, der Sendbote des Bösen, durch seine ergetzlichen Mähren ihn habe wach erhalten wollen, damit er nachher um so fester einschliefe, und er segnet sich, daß die Wache der Gottesengel mächtiger gewesen, als all jene

Zauberkunſt. Nochmals fordert er den bloßgeſtellten Eyvind und ſeine Schaar auf, endlich an den wahren Gott zu glauben; als ſie aber beharrlich ſich weigern, werden ſie nach ſeinem Befehl, geblendet und gebunden, auf eine Fluthklippe ausgeſetzt, auf der ſie ſämmtlich ihr Leben laſſen und die davon den Namen Skrattaſker, Klippe der Schrate, böſen Geiſter, erhält [2]. Auch des Namens Eyvind (wie Hröald) gab

[2] Fornm. S. 2, 134 bis 136 (S. Ol. Tr. C. 195): „At þessi sömu veizlu [í Víkinni] taladi konúngr marga luti til sidbótar þeim mönnum, er þar voro samankomnir, ok gerdi þat opinbert fyrir alþýdu, at þeir menn allir, svá karlar sem konur, er sannir ok kunnir vyrdi at því at færi med galdra ok giörníngar, einkannliga seidmenn, skyldi allir fara af landi á brott; sídan lèt konúngr leita at öllum þesshâttar mönnum um Víkina, ok öll nálæg hèruth ok bygdir, ok baud þeim öllum á sinn fund; en er þeir komo til konúngs, var þat fiöldi manna, ok var eina allra þeirra forîngi, sá hèt Eyvindr kellda, hann var seidmadr ok allmiök fiölkunnigr. Eyvindr var ættstórr ok audigr, hann var sonarson Rögnvalds rèttilbeina, sonar Harald konúngs hárfagra. Konúngr taladi til þeirra blídliga, ok bad þá taka skírn ok rètta trú, en láta af forneskju ok fiölkýngi, en at ödrum kosti, sagdi hann, skulut þèr fara útlægir af mínu ríki, ok fyrirláta fè ok fóstrlönd“ u. ſ. w. S. 135: „At ver fyrirlátum várn átrúnat nè íþróttir u. ſ. w. brann þar stofan ok alt þat er inni var, nema Eyvindr kellda komst út um glugginn [B. liorann, laundyr] med fiölkýngi ok fiandans krapti u. ſ. w. en alt á sömu leid ok furr mun fara med alla seid sína ok fiölkýngi, utan nökkut megi vidauka.“ 2, 140 bis 142 (C. 198): „Eyvindr kelda kemr vid Avgvaldsnes. 198. Nú er þar til at taka, at á þessi sömu páskanótt kom þar vid eyna Eyvindr kellda, hann hafdi mikit lángskip alskipat, voro þat alt seidmenn ok fiölkunnigt fólk. Eyvindr gekk upp af skipi, ok alt fólk hans, tóku þá at magna fiölkýngi sína. Giördi Eyvindr þeim hulids hialm, ok þoku myrkr svá mikit, at konúngr ok lid hans skyldi eigi mega sjá þá; en er þeir komo nærr bænum á Ögvaldsnesi, þá vard miök annann veg enn Eyvindr hafdi ætlat, þoku myrkvi sá, er hann hafdi giört med fiölkýngi, stód yfir honum ok hans föruneyti, vurdu þeir allir senn svá blindir, at þeir sá eigi heldr augum enn hnakka, ok gengu allir í hríng ok í kríng u. ſ. w. fara at vita, hvat manna þeir væri, er svá fóro undarliga u. ſ. w. at hann hafdi þá ætlat at koma at konúngi úvörum ok drepa hann sofandi edr brenna hann inni med alla sína sveit u. ſ. w. ef eigi hefdi blindleikr sá meinat, er fèll á þik ok þína menn, var ok þess ván, at meira mundi mega miskun almáttigs guds ok styrkr hans ágætra engla, er hann skipar til vardveizlu ok verndar sínu fólki enn fiölkýngi þín edr sá hinn bölvadi fiandans sendibódi Odinn, er til þess dvaldi fyrir

es zwei heidnische Märterer; unter den angesehenen Männern in Hâlogaland, welche dem Bekehrer Olaf widerstanden, befand sich Eyvind Kinnrifa; durch Verrath eines heimlich übergetretenen Freundes ward er vor den König gebracht, der ihm reiche Begabung und seine vollste Freundschaft bot, wenn er die Taufe empfangen wollte, und als dieß vergeblich war, ein Becken mit glühenden Kohlen ihm auf den Leib setzen ließ. Eyvind sprach: „Nimm von mir das Becken! ich will einige Worte sprechen, bevor ich sterbe." Es geschah und nun fragte der König: „Willst du nun, Eyvind, an Christ glauben?" „Nein," sagt dieser, „ich kann die Taufe nicht nehmen, wenn ich auch wollte;" denn, erzählt er, seine Eltern, die sich, um ein Kind zu erhalten, mit großer Gabe an die Zauberkunst der Finnen gewendet, seien beschieden worden, diese vermögen das nicht zu schaffen, aber es könne geschehen, wenn die Eheleute eidlich verheißen, daß das Kind bis zum Todestage Thôr oder Odin dienen solle. „Hierauf," schließt Eyvind, „gewannen sie mich und gaben mich Odin; ich ward auferzogen und sobald ich zu eigener Kraft gelangt war, erneute ich ihr Gelübde, habe auch seitdem mit aller Liebe Odin gedient und bin ein mächtiger Häuptling geworden; jetzt bin ich so vielfältig Odin gegeben, daß ich damit auf keine Weise wechseln kann und auch nicht will." Nach diesem starb Eyvind, er war der zauberkundigste Mann gewesen [1].

oss svefninn â tækiligum tîma með sînum skemtiligum skröksögum, at hann mætti þvî avðveldligarr oss svîkja ok svæfa, þâ er vèr skyldim vaka, sem ek kom við î morgin u. s. w. En með þvî, Eyvindr! at þû hefir nû fullkomliga reynt, at þîn forneskja ok fiölkŷngi vinnr þèr ok avðrum ekki utan îlt, þâ muntu nû vilja ok þînir sveitûngar lâta af lângri villu ok trûa um sîðir â sannan guð. En með þvî at Eyvindr ok hans fèlagar neittu þvî þverliga, þâ lèt konûngr byrgja þâ alla î einu hûsi, en annann dag eptir voro þeir fluttir î eitt tlæðisker at konûngs râði skamt frâ eyjunni blindir ok bundnir; lètu þeir Eyvindr þar allir lîf sitt, ok er þat sîðan kallat Skrattasker." 10, 288 bis 290 (S. Ol. Tr. C. 32: „Frâ sæiðmannum."). 303 bis 305 (C. 40: „Frâ Ôlafi konûngi oc Eyvindi kelldu."). S. Ol. Tr. Christ. 1853, S. 30 f. (C. 27: „Frâ heiðmonnum." S. 34 f. (C. 32: „Fra Oðni."). Heimskr. 1, 275 bis 277 (S. Ol. Tr. C. 69: „Seiðmanna brenna." C. 70: „Dráp Eyvindar Kelldo.").

[1] Fornm. S. 2, 167 f. (S. Ol. Tr. C. 204: „Daudi Eyvindar Kinnrifu" S. 164 bis 168): „Sîðan lèt konûngr bera inn munlaug fulla af glôðum ok setja â kvið Eyvindi, ok brâtt brast kviðrinn sundr. [Fornm. S. 1,

**Es ist nicht zu verwundern, daß, als endlich auch das treue Hâlogaland sich durch Olaf den Heiligen christnen ließ, die alten Götter zürnten**

306. S. Ol. Tr. C. 150: Ólafr konûngr spurði þat, at Hâleygir höfdo her ûti ok ætlaðu at verja konûngi land, ef hann kvæmi norðr þângat; voro þeir höfðîngjar fyrir liði því: Hârekr or Þiótto Þórir hiörtr or Vâgum ok Eyvindr, er kallaðr var kinnrifa.] Þâ mælti Eyvindr: taki af mèr munlaugina, ek vil mæla nökkur orð âðr ek dey; ok var þat gert. Konûngr mælti: viltu nû, Eyvindr! trùa â Krist? nei, segir hann, ek má enga skîrn fâ, þó at ek vildi, þvîat faðir minn ok môdir máttu ekki barn eiga, âðr þau fôro til fiölkunnigra Finna, ok gâfu þeim mikit fè til at gefa þeim getnat med sinni kunnustu; þeir sögðust þat ekki mega gera, en þat má vera, segja þeir [at ver megim þiggja at þat barn er þit eigit næst lîkamliga lîfi, bætir við S.], ef þit heitit því med svardaga, at sâ maðr skal alt til dauðadags þióna Þór ok Oðni, [ef vèr megum ödlast þat barn er lîf ok aldr hafi til. Þau gerðu þetta eptir því sem þeir lögðu râð til [vantar î C. S.]; síðan gâtu þau mik ok gâfu Oðni, fœddumst ek upp, ok þegar ek mâtta mèr nökkut, endrnýjaða ek þeirra heit, hefir ek síðan með allri elsku þionat Oðni, ok vorðit rîkr höfðîngi; nû em ek svâ margfaldliga gefinn Oðni, at ek má því med engu môti bregða, ok eigi vil ek. Eptir þat dô Eyvindr, hafði hann verit hinn fiölkunnigazti maðr." 10, 292 (S. Ol. Tr. C. 84): „Frâ Hâleyiom. 34. Norðr â Hâlogalandi vâro III ættstôrir menn oc auðgir, hèt einn Þórir, oc var callaðr hiörtr; annarr hèt Hârekr, þriði Eyvindr kinnriva; þessir vâro blôtmenn miclir oc villdu eigi lâta sið frænda sinna. Oc er þeir vissu von Olafs konûngs norðr þângat, þa söfnuðu þeir îmôti honum miclu liði ok mörgum skipum, oc ætluðu at banna honum at hann kœmi î þeirra rîki, oc beriast îmôti honum, er hann boðaði þeim annan sið, en þeir hefði âðr." 10, 306 f. (S. Ol. Tr. C. 41): „Oc litlu síðarr tôk Hârekr Eyvind kinnrivu med vèlum, oc flutti hann â fund Olafs konûngs. Oc hann tôk þegar at boða honum ûaflâtliga guðs örendi, oc lagði â allan hug at snûa honum frâ blôtum; en hann neitaði med mikilli þrâlyndi. Þâ bað konûngr hann til með blîðmæli, oc bauð honum veralliga tign, oc micla sœmð, ef hann lèti villu sîna. Oc þar com um síðir at konûngr bauð honum rîki yfir fim fylkiom [um 4 war Hârek abgefallen; 10, 306: „En þat er fylki callat med Nordmönnum er gera má af XII skip alskipuð af mönnum oc vâpnum, oc â hverio skipi LX manna eða LXX, sem þâ var siðr til"] ef hann villdi cristnaz. En hann neitaði þrâsamliga. Þâ bauð konûngr honum, at setia scylldi â qvið honum munnlaug fulla af elldi. Oc er hann kendi hitans; þâ spurði konûngr, ef hann villdi iâta cristninni. Eigi, sagði hann; en þó bið ec, at þèr lŷðit því, er ec segi, oc hyggit at vandliga! Konûngr mælti: seg þâ luti, er þèr lîcar, en vèr munum lŷða. Eyvindr mælti: faðir minn oc

und über die nördlichen Landſchaften ein Misjahr verhängten [1]. Die treuſeſten Anhänger des Heidenthums ſind übrigens in den aufgezählten Fällen bald als Opfermänner (blôtmenn), bald als Zauberkundige (fiölkunnigir) und in dieſer Eigenſchaft beſonders noch als Seidmänner (seiðmenn) bezeichnet; letzterer Name war um ſo geeigneter, im Munde der chriſtlichen Geiſtlichkeit das Gehäſſige des heidniſchen Treibens zu betonen, als unter seið zuvor ſchon hauptſächlich der böſe, ſchädigende Zauber verſtanden war. In ſolcher Weiſe ſchildert nicht bloß Yngl. Saga den Seid [2] und es wird in den Geſchichtsſagen genau berichtet, wie Harald Schönhaar, zwar noch den öffentlichen Opfern vorſtehend, aber allerdings dem Odinsglauben bereits abgeneigt, ſeinen eigenen

môdir vâro saman lânga hrîð með lögligum hiûscap, oc âttu ecki barn; oc er þau elldu, þâ hörmudu þau þat miöc, ef þau dœi erfingialauss. Fôru þau sîðan til Finna með mikit fè, oc bâðu þâ geva sèr nocqvorn ærfingia af fiölkŷngis îþrott. Finnar cölluðu þâ til höfðingia þeirra anda, er loptit byggia, fyrir þvî at iafnfullt er loptit af ûhreinum andum, sem iörðin. Oc siâ andi sendi einn ûreinan anda î þessa hina döcku myrqvastovu, er at sönnu mâ callaz minnar môdur qviðr; oc sâ hinn sami andi em ek, oc hollguðumk ec svâ með þessum hetti, oc sîðan sŷndumc ec með mannlegri âsiâ; oc var ec svâ borinn î heim, tôc ec oc erfð eptir fôður minn oc môdur oc mikinn höfðîngscap, oc firir þvî mâ ec eigi scîrasc, at ec em eigi maðr; oc er hann hafði þetta sagt, þâ dô hann." S. Ol. Tr. Chriſt. 1853, S. 31. 35 f. Heimskr. 1, 272. 288 bis 290.

[1] S. Ol. helg. Chriſt. 1853, C. 93 f., S. 102: „Olafr konungr dvaldiz mestan lut sumars a Halogalandi oc for i allar þinghár oc cristnaði þar allan lyð u. ſ. w. þat havst var i þrandheimi halleri a corni. en aðr hafði oc verit lengi god arferð. en halleri var allt norðr i land oc þvi meira er norðarr var u. ſ. w. C. 94: at avllom monnom þotti þat avðsynt, at guðin havfdv reiz þvî er Haleygir hofdo horfit til cristni." Fornm. S. 4, 234 (S. Ol. helg. C. 102): „Þat fylgði þar, at öllum mönnum þótti þat sŷnt, at goðin höfðu reiðzt þvî, er Hâleygir höfðu til kristni horfit." Heimskr. 2, 180 f. Vgl. Fagrsk. 28 f. 37. Heimskr. 1, 209 f. Fornm. S. 1, 91 f.

[2] Yngl. S. C. 7 (Heimskr. 1, 12): „Odinn kunni þâ iðrôtt er mestr mâttr fylgði, ok framdi sialfr, er seiðr heitir: enn af þvî mâtti hann vita örlög manna ok ôorðna luti, svâ ok at göra mönnum bana eðr ôhamingju, eðr vanheilindi; svâ ok at taka frâ mönnum vit eðr afl, ok gefa öðrum; enn þessi fiölkyngi, er framit er, fylgir svâ mikil ergi, at eigi þótti karlmönnum skammlaust vid at fara; ok var gyðjunum kend sû iðrôtt."

Sohn Rögnvald, den Großvater Eyvinds Kelda, weil jener ein Seidmann geworden war und die Seidleute den König übel behünkten, mit achtzig solcher Zauberer durch dessen Bruder Eirik Blutaxt in den Flammen umkommen ließ [1]; schon den Mythenliedern ist der Seid in diesem gehässigen Sinne bekannt: Völuspá sagt von der umherziehenden Vala Gullveig, auf Seid habe sie sich verstanden, selbst durch Seid getäuscht, stets sei sie übeln Volkes Lust gewesen [2], und bei Ögis Trinkmahl rückt Loki dem Odin vor, auf Samsey soll er Seid getrieben und gleich Valen angeklopft haben [3]. Hier jedoch handelt es sich nicht von fahrenden Zauberleuten, die um Lohn ihre Kunst treiben; jene Hrôalde, Raud, Eyvinde sind reiche und mächtige Häuptlinge, selbst von königlicher Abstammung, mit großem Gefolge, sie führen Heer und Schiffe zu offenem Kampfe gegen den König, Rauds Hauptschiff Orm ist stattlicher als Olafs Trana (Kranich), der König bietet ihnen Freundschaft und Ehre, Eigen und Lehen, dem Eyvind Kinnrifa bis zu fünf Fylken (Landschaften), wenn sie ihren Irrthum abschwören; er spricht offen aus, welch großen Schaden es ihm, welche Verödung seinem Reiche bringen würde, wenn so viele und herrliche Leute hinwegziehen sollten, die er

[1] Fornm. S. 1, 10 f. (S. Ol. Tr. C. 4): „Rögnvaldr réttilbeini átti Haðaland, hann nam fiölkýngi ok gerdist seiðmaðr. Haraldi konúngi þóttu illir seidmenn; á Hördalandi var sá seidmaðr er Vitgeirr hèt; konúngr sendi honum ord ok bad hann hætta seiði; hann svarar ok kvað: þat er vá lítil, at vèr seiðim karla börn ok kerlínga, er Rögnvaldr seiðir réttilbeini, bróðmögr Haralds á Haðalandi. En er Haraldr konúngr heyrði þetta, þá fór Eiríkr blóðöx með hans ráði til Upplanda, ok er hann kom á Haðaland, brendi hann inni Rögnvald með 80 seidmanna, ok var þat verk miök lofat.“ Ebenso 4, 10 (S. Ol. helg. C. 1; nur mit den Var.: „hætta seiðum,“ „þótt vèr seiðim,“ „Rögnvald síðr,“ „er Haraldr spurði þat,“ „þá fór með hans ráðum Eiríkr, son hans, blóðöx, til Uppl., ok kom á Haðal.; hann brendi inni bróður sinn með“ u. s. w.), auch S. Ol. Helg. Christ. 1853, C. 1, S. 5. Vgl. Yngl. S. C. 16 f. (Heimskr. 1, 19 bis 21).

[2] Sæm. 4 f., 25 (M. 4, 26): „seið hon kunni, seiði hon leikin, æ var hon angan illrar þiodar [M. brúdar].“

[3] Sæm. 63, 24 (M. 42, 24): „En þik síða kodu Samseyju í, ok draptu á vett [M. vætt] sem völur: vitka líki fórtu verþiod yfir, ok hugdo ek þat args aðal.“ Ebd. 25. Myth. 988. 375 (vgl. Lex. poet. 1066).

doch als Heiden nicht im Lande zu behalten sich getraue [1]. Sieht man dann auch die Hexereien näher an, die ihnen als Seidmännern schuld gegeben werden, so beschränkt sich der ganze Thatbestand darauf, daß sie Gegenwind, Unwetter und Wogenschlag wecken, um den König von ihren Buchten abzutreiben, daß Rauds Orm, wie Freys Luftschiff Skidbladnir, beständigen Fahrwind hat und daß Eyvind Kelda durch Hulidshelm und Nebelfinstre, die auch der Skálde Thorleif zu galdern verstand, seine Schaar unsichtbar macht, um den König Olaf zur Vergeltung für dessen mörderischen Verrath zu überfallen [2]; wird doch

[1] Fornm. S. 2, 135 (S. Ol. Tr. C. 195): „þâ kom konûngr enn til þeirra [Eyv. K.] ok mælti: þat mun îlŷsast, at mèr þikkir mikit fyrir at lâta yđr, þvîat mikinn skađa gerit þèr oss ok auđn rîki voro, ef svâ margt ok herligt fôlk, sem hèr er samankomit, skal â brotto fara, en ek nenni þô eigi at hafa yđr hèr î landi, ef þèr lâtit eigi af villu yđvarri; nû vil ek giarna, ef hins er kostr, at þèr lâtit at mînum fortölum, ok leggit niđr fornan âtrûnat, en takit î stađinn kristni ok sanna trû almâttigs guđs, skulut þèr þâ halda eignum yđrum ok ættlöndum, ok þar méđ hafa međ oss samfagnat ok sæmd, vald ok virđing nærr sem þèr kunnit beiđa ck mèr sê heyriligt at veita.“ 10, 289 (S. Ol. Tr. C. 32): „Î þeirri sveit var sâ mađr, er Eyvindr hèt; hann var af göfuglegri ætt, hann var hinn þriđi mađr eđa hinn fiorđi frâ Haralldi hârfagra. Konûngr geck â fund þeirra, ok mælti: Mikinn scađa geri þèr mèr oc mînu rîki î yđarri brautferđ; oc î vârum skilnađi man mèr vera meiri missa en hialp, at þèr farit frâ mèr međ svâ miclum kröptum oc megni, er þèr hafiđ umfram ađra menn.“ S. Ol. Tr. Christ. 1853, C. 27, S. 30.

[2] Fornm. S. 2, 141 (S. Ol. Tr. C. 198): „Giörđi Eyvindr þeim hulids hialm, ok þoku myrkr svâ mikit, at konûngr ok liđ hans skyldi eigi mega siâ þâ u. s. w. þoku myrkvi sâ, er hann hafđi giört med fiölkŷngi, stôđ yfir honum ok hans föruneyti, vurđu þeir allir senn svâ blindir, at þeir sâ eigi heldr augum enn hnakka“ u. s. w. (Huliđs-hialmr bedeckt den, der sich bergen will, þoku-myrkr lagert sich über den, der nicht sehen soll. Vgl. Saxo 8, 157. MS. II, 236 b: „daz gehilwe.“ Fornald. S. 1, 474 f.: „Hverr er sâ enn mörkvi“ u. s. w.) 10, 303 f. (S. Ol. Tr. C. 40): „hann [Eyv. K.] þôttisc nû eiga mikit traust, þar sem liđ hans var, oc þô þar mest sem vâro fiölkunnigir menn, þvî at þeir vâro margir î hans sveit, en þô kunni hann þeirra flest. Oc nû ætlar hann at gânga at Ôlafi konûngi, oc drepa hann međ allu liđi sînu. En nû com þat hèr fram, sem psâlmascâlldit segir u. s. w. Oc nû gânga (þeir) af skipum sînum, oc up â eyna, oc til þeirrar kirkio, er konûngr oc byscup oc allt cristit fôlk var þâ at staddt. Oc er Eyvindr sâ heilaga kirkio, þâ

von dem neuglaubigen König und seinem Bischof ganz derselbe Zauber in christlicher Form entgegengesetzt, indem sie durch Aufpflanzung des Kreuzes, durch Kerzen, Rauchwerk, Aussprengung geweihten Wassers über Schiff und See und Lesung des Evangeliums sich Bahn schaffen, wie auch mit Hilfe der Engel die Blendung auf Eyvind und seine Genossen zurückfällt, merkwürdige Beispiele von dem Fortleben tiefgewurzelter heidnischer Vorstellungen und Gebräuche unter dem Zeichen der neuen Lehre [1]. Olafs Bekehrungswerk, das vom südlichen Norwegen zum nördlichen aufstieg, fand zuletzt noch den hartnäckigsten Widerstand in Hálogaland, wo eben auch mehrere der genannten Opfer ihres väter-

vard hann blindr oc allir hans menn. Gengu þeir þá aptr oc fram um eyna.“ S. Ol. Tr. Christ. 1853, C. 32, S. 34 u. Heimskr. 1, 276 u. („gerdi Eyvindr þeim huliz hialm oc þoko myrkr sva mikit“ u. s. w.) s. Fornm. S. 3, 184 (S. af Þorsteini Bæarmagni C. 5): „Rída þeir nú sinn veg, bad Þorsteinn þá ei fela sik: þvíat ek kann at giöra þann hulins hialm at mik sèr engi. Godmundr segir þat góda kunnáttu.“ Vgl. Biörner 823 b. Fornald. S. 3, 219: „Smidr hafdi hulinshialm yfir skipi þeirra.“ Sæm. 50, 19 (M. 34, 19): „kalla [skŷ] í Helju hialm hulids.“ (Myth. 432.) Fornm. S. 10, 383: „Stutt ágrip af Noregs konúnga sögum, K. 6: Nei, qvad hann [Hocon kon.], mic vill hann hitta, scal hann oc þvi mic finna; varp af havfþi ser dulhetti er Scaldaspiller hafþi sett a hialm goilroþinn, er konungrenn havfþi a havfþi til laundar, at þa væri hann torkendri enn aþr, þvi at hann var auþcendr fur hæþar sacar oc yfirbragþz. Siþan gec konungrinn undan merkionom fram imot honum kappanom i silki scurtu, oc hialm a havfþi, sciold fur ser, en sverþ i hendi er kvernbiti het; oc syndisc maþrenn sva buinn avllom haveligr.“ 1, 43 f. (S. Ol. Tr. C. 28: „Bardagi í Stord“): „Hákon konúngr hafdi þá fylkt lidi sino, ok segja menn at hann steypti af sèr brynjunni adr orrostan tækist; Hákon konúngr valdi miök menn med sèr í hird at afli ok hreysti, svá sem gert hafdi Haraldr konúngr fadir hans“ u. s. w. S. 44: „Hákon konúngr var audkendr, meiri enn adrir menn, lýsti ok miök af hialmi hans er sólin skein á; þá vard vopnaburdr mikill at konúngi; tók þá Eyvindr Finnsson hatt [B. hettu, hött sinn] einn, ok setti yfir hialm konúngsins; þá kalladi hátt Eyvindr skreyja: leynist hann nú Nordmanna konúngr, edr hefir hann flýit, þvíat horfinn er nú gullhialmrinn?“ Fagrsk. 24. Heimskr. 1, 160 f.

[1] Ähnlicher Weise verlangt der h. Martin, dem König (S. 44) Olaf Tr. im Traum erscheinend, daß statt Thórs und Odins Becher seine und andrer Heiligen Minne getrunken werde, Fornm. S. 1, 280. 10, 278. S. Ol. Tr. Christ. 1853, C. 24, S. 24 (Myth. 53).

lichen Glaubens heimisch waren. Auf den dortigen Inseln, die schon ihr Name Godeyjar als Stätten des Götterdienstes kenntlich macht [1], walteten Raud und der erste Hrôald; Eyvind Kinnrifa war einer der drei haleygischen Häuptlinge, die dem König Olaf ihr Land wehren wollten. Das Heidenthum dieser nördlichsten Landschaft bietet eigenthümliche Züge, die sich mit den dorther stammenden Hladejarlen auch nach Drontheim herab verpflanzt hatten. Man verehrte den Urkönig und Namengeber Hâlogalands Hölgi und seine Tochter Thorgerd, genannt Hölgabrud [2], nebst ihrer Schwester Irpa; „Hölgis Geschlecht" hieß die Einwohnerschaft des Landes [3]. Hâkon Jarl, der als Hersteller der alten Heiligthümer besungen ist [4], setzte sein besondres Vertrauen auf jene göttlichen Schwestern, sie waren von ihm um den tödtlichen Galder angerufen, der mit dem ihrem Tempel entnommenen Speere Hölgis wider Thorleif Jarlaskâld ausfuhr (s. oben S. 379), vor Thorgerds reichgeschmücktem Bilde warf er sich nieder, um zur Hilfe für seinen Freund Sigmund, der um

[1] Münter S. 482.

[2] Sn. 154 (Arn. 1, 400. 2, 363): „Svâ er sagt, at konûngr sâ er Hölgi er kalladr, er Hâlogaland er vid nefnt [B. nefndr, red fyrir Haulgalandi, hann var], var fadir Þorgerdar Hölgabrûdar; þau voru bædi blôtud, ok var haugr Hölga kastadr, önnur flô af gulli eda silfri [B. avnnur af silfri], þat var blôtfèit, en önnur flô [B. þridja] af moldu ok grioti. [Fagrsk. 212 a (Reg. ov. Stedsnavne): „Hâlogaland, eller Hâleygjafylki, det nordlige Kystland med tilhörende Öer fra Bindalen (Birnudalr) indtil Finnmarken u. s. w.] Svâ kvad Skûli Þorsteinsson u. s. w. Hölga haugþök" u. s. w. (vgl. Sn. 128 u.). Dieser Skâlde Skuli, wahrscheinlich ein Thrönder, befand sich im Schiffsgefolge (als „stafnbûi") Eirîks, des Sohnes Hâkon Jarls. Fornm. S. 3, 6 f., S. Ol. Tr. C. 256: „Svâ sagdi Skûli Þorsteinssons, Egilssonar frâ Borg, at hann sâ Ôlaf konûng standa î lyptingu â Orminum, þâ er Skûli sôtti aptr â skipit med Eirîki iarli" u. s. w. Vgl. 2, 310. 320. Zu Hâlogi auch Fornald. S. 2, 383 f. 392. 446; zu Thorgerd ebd. 2, 131: „Þorgerdr Hörgatröll ok adrar stôrvættir nordan ûr landi."

[3] Fornm. S. 1, 7 (Heimskr. 1, 98): „Hölga ættar". Fornm. S. 12, 25: „Hölga ætt, Hâleygir, þeir sem bjuggu â Hâlogalandi".

[4] Heimskr. 1, 209 f. (S. Ol. Tr. C. 16), vgl. Fornm. S. 1, 91. 10, 269, Stada-Reg., mehrere Borg, darunter: „Borgin î Nidarôsi" u. s. w. 329 f.: „Nidarôs u. s. w. Höfudstadr Þrândheims î Noregi u. s. w. nû Trondhjem. Merkiligustu örnefni og byggingar î og kringum Nidarôs nefnast: u. s. w. kirkjur: u. s. w. skulagardr" u. s. w.

Vaterrache und Erbnahme nach den Færeyjen schiffen wollte, einen goldenen Armring zu erlangen [1]; den größten Beweis seiner Zuversicht gab er jedoch, indem er ihnen um den Sieg in der schwankenden Seeschlacht mit den Jómsvikingen seinen Sohn opferte, worauf auch wirklich furchtbarer Hagelsturm gegen seine Feinde losbrach und nachher auf Hákons Schiff erst ein Weib, dann ihrer zwei gesehen wurden, denen fort und fort aus jedem Finger ein Pfeil flog, jeder einem Manne den Tod bringend, so daß endlich der Führer der Jómsvikinge, sich zur Flucht wendend, rief: „nicht gelobten wir, uns mit Unholden zu schlagen“ [2]. Die Wirksamkeit dieser nicht dem gesammtnordischen Mythenkreis angehörenden, sondern eigenthümlich haleygisch-thrøndischen Gottheiten [3] besteht zumeist in Galdern, die sich ebenso mit denen jener

[1] Fornm. S. 2, 107 f. (S. Ol. Tr. C. 184): „Gekk iarl [Hákon] til at seá, þá er flotat var skipunum ok ferðin albúin; þá mælti iarl: nú sýnist mèr, Sigmundr! sem þín ferð muni búin sem bezt ero fanng á u. s. w. nú vil ek þat vita, Sigmundr! hvern átrúnat þú hefir. Sigmundr svarar heldr seint: þat er eigi merkiligt, herra! segir hann, þvíat ek hefir engan átrúnat annann enn ek treystumst hamingju minni ok sigrsæli, ok hefir mèr þat vel dugat, meðan ek hefi verit í hernaði. Jarl mælti: ekki má svá vera, ok verðr þú þángat trausts at leita, sem ek hefir allan trúnat á, er Þorgerðr er hölgabrúðr, skulum við fara ok finna hana. Gengu þeir þá til hofsins, ok fèll iarl allr til iarðar fyrir líkneski hennar, þar lá hann lengi; líkneskit var prýdt miök ok hafði digran gullhring á armi, en er iarl stóð upp, þá tók hann til hringsins ok vildi ná af henni; en Sigmundi sýndist sem hún beygði hreifann [B. hnefann]. Jarl mælti: ekki er henni blíðt til þín, Sigmundr! ok veit ek eigi, hvárt ek get þèr í sætt komit við hana, en þat megum við þar at marki hafa, hvárt hún vill miðla okkr hringinn, er hún hefir á hendi; tók iarl þá silfr mikit ok lagði á fótstallinn fyrir hana, lagðist iarl þá niðr í annat sinn á gólfit fyrir hana, ok fann Sigmundr, at hann táraðist miök, en er hann stóð upp, tók hann til hringsins, ok lèt hún þá lausan. Jarl fèkk Sigmundi hringinn ok mælti: þenna hring gef ek þèr til heilla, ok skaltu honum aldri lóga. Sigmundr hèt því.“ 2, 109 (C. 185): „Nú er at segja frá þeim Sigmundi, þeim gaf, vel byri, þartil er þeir áttu eigi lángt til Færeyja“ u. s. w. Færeyinga S. C. 23, S. 103 (Sagabibl. 1, 179 f.).

[2] Die Belegstellen sind oben S. 382 f. angemerkt.

[3] Vgl. Munch, Nordmænd. Gudelære 29 f. Wenn weiter herab, in den Gudbrandsthalen, ein Tempel mit dem Bilde der Thorgerd Hölgabrud neben denen andrer Götter vorkommt, so gehörte ja auch dieser zur Hälfte dem Hladejarl Hákon; Nialss. C. 89. Myth. 87. Fornm. S. 12, 295 b

sobenannten Seidmänner, als mit dem in altnordischen Sagen und Geschichtquellen vielbesprochenen Finnenzauber begegnen. Hálogaland grenzte an Finnmörk, den Herd alles Zauberwesens, wohin man von Norwegen herüberkam, um sich Raths zu befragen oder in geheime

(Stada-Reg.): „Gudbrandsdalir (Dalir) u. s. w. þannin kalladist sá hluti Upplanda, er lá millum Dofrafjalla að nordvestan og nordan“ u. s. w. Ein Thorgerdtempel auf Island war das Heiligthum eines aus Orkadal in Throndheim stammenden Geschlechts. Sagann af Hörði C. 18, Marcuss. 8°. S. 95 f.: „Grijmkell foor til Hofs þorgerdar Hölda-Brwdar, og villde mæla tiri Raadahag þeirra þorbiargar: Eñ er hañ kom i Hofid, voru Goþiñ i Busle miklu, og Burt-Bvninge af Stöllunum. Grijmkell mællti: Hvörin sæter þetta, Edur hvört ætle þier? Hvört vilie þier nu Heillum snwa? þorgerdur mællti: Ei munum vær til Hardar Heillum snwa, þar sem hañ hefur rændt Soota Broodur vorn Gullhrijng sijnum hinum Gooda, og geördt hönum marga Sköm adra; vil ek þo helldur snwa Heillum til þorbiargar, er yfir heñni Lioos mikit, svo mig ugger ad þad skilie med ockur, eñ þu munt eiga skamt epter U-lifad. Hañ foor brott, og vard reidur miög Goþunum, took sier Elld, brendi Hofid og öll Goþiñ, og qvad þau skylldu ei optar segia sier Harm-Sögur: Og umm Kvölldid er Meñ saatu under Bordum, vard Grijmkell Goþi Braad-daudur, og jardadur Sudur fraa Gardi.“ (Sagabibl. 1, 276). Ebd. C. 1, S. 69: „A Dögum Haralids Hiñs Haarfagra, Bygdist mest Island, þviad Menn þoldu ei Anaud hañs og Ofrijke: Einkañlega þeir, sem voru stoorrar Ættar og mikillrar Lundar, eñ aattu gooda Kosti, og villdu þvi helldur flya Eigner sijnar og Odul, eñ þola Agaang og Ojafnad, ei helldur Kongi eñ ödrum Mönnum: Einn af þeim var Biörn Gull-Beri, hañ foor wr Orkna-Dal til Islands, og nam Reykiadal eñ Sydra, fraa Grijms-Aa til Flookadals-Aar, og bioo aa Gullberastödum u. s. w. [Fornm. S. 12, 334 b (Stada-Reg.): Orkadalr (Orknadalr) u. s. w. þartr af Orkdælafylki í þrándheimi í Noregi u. s. w. Orkdælafylki (Orkndælafylki) u. s. w. Fylki í þrándheimi í Noregi, milli Nordmæris og Gaulardals, það yfirgreip Orknadal, Medaldal og Rennabu, en bar samt nafn af Orkadal.] Son hañs hiñ Elldsti het Grijmkell, hañ var bædi mikill og sterkur“ u. s. w. C. 2, S. 70: „Grijmkell bioo fyrst Sudur a Fiöllum, skamt fraa Ölvis-Vatni, þar er nu kallast aa Grijmkelsstödum: Og eru nu Sauda-Hws, Grijmkell hafdi Godord; Audugur var hañ og Höfdingi stoor, og kalladur ecki um allt Jafnadar-Madur. Hañ færdi Bw sitt eptir Konu sijna dauda til Aulvis-Vatns, þviad hönum þooktu þar Land-Kostir betri: Bioo hañ þar sijdañ medañ hañ lifdi: Kalladur var hañ Grijmkell Goþi.“ C. 6, S. 75: „Grijmkell var Bloot Madur mikill: Og var þad eñ Dag, ad Hof-Helgi var halldiñ ad Ölvis-Vatni“ u. s. w.

Kunst einweihen zu lassen, wo die Eindringenden von manigfachem Blendwerk beirrt und befallen wurden und von wo die kundigsten Zauberleute mit ihren Fertigkeiten in andre, vornehmlich die nächstgelegenen Länder ausgiengen. Diese Beziehungen sind an den aufgezählten Beispielen altnordischen Galders im Besondern nachweisbar. Als Harald Schönhaar einmal am Julabend zu Thopten in Uppland (Gudbrandsthale) am Gelage saß, ward er von dem Finnenkönige Svasi an das gegebene Versprechen eines Besuchs in dessen Hofe jenseits der Anhöhe gemahnt und begab sich mit demselben dahin; dort reichte Snäfrid, Svasis schöne Tochter, ihm das Methgefäß, Harald ergriff zugleich mit diesem ihre Hand; es war, als ob Feuerglut ihm die Haut durchdränge, und er führte sie als Vermählte heim; seine Liebe zu ihr war so wahnsinnig, daß er Reichsführung und Königswürde preisgab; als sie dann starb und doch ihre Farbe roth und lebensfrisch blieb, ließ er sie nicht bestatten, sondern saß drei Jahre lang über ihr (von einer Drâpa, die er damals auf sie dichtete, wird ein Gesätz mitgetheilt), er betrauerte die Todte und das Volk ihn als einen Irren, bis zuletzt ein weiser Freund das verzauberte Leintuch, das ihr von Svasi mitgegeben und über ihr ausgebreitet war, wegnehmen ließ, worauf der Leichnam plötzlich in Fäulnis zusammenfiel; von der Zeit wurde König Harald so zornig auf Galder und Zauberkünste jeder Art, daß in seinem Reiche Keiner mit solchen aufkommen konnte, der nicht mit Tod oder Landesflucht bestraft worden wäre [1]; gleichwohl schlug einer seiner Söhne von

[1] In einzelnem verschiedene Darstellungen dieses Abenteuers mit Snäfrid, Sniofrid, das an die bekannte Sage von Karl dem Großen (D. Sag. 2, 128 f. [Karlmeinet Bl. 317, S. 880. Pfeiffers Germania 5, 179 f. K.]), entfernter an das namenverwandte „Sneewittchen" (Br. Grimm, Hausmärch. 1, 6te Aufl. 1850, 315 f. 3, 93) erinnert: Heimskr. 1, 102 bis 104 (S. Haralds ens hârfagra C. 25: „Frâ Svâsa iötni" u. s. w.); Fornm. S. 10, 178 (Upphaf ríkis Haraldar hârfagra): Jôla-aptan annan kom Svasi, ok sveik Harald at eiga Snæfrîði finnsku; við henni átti hann Sigurð hrîsa, Hálfdân hálegg, Guðröð stîru [Hann nefnist annars î Hkr. Guðröðr liomi, en annar sonr Haralds hârfagra ok Âshildar Hrîngsdôttur Guðröðr skirja], Rögnvald réttilbeina." 10, 207 f. (þâttr Hauks Hâbrokar): „gat hann [Haraldr kon] ok varast alla fiölkyngi ok forneskju, síðan hann gat skilit blekkîng Svasa, dverga [Svasi nefnist Finnr î sögu Har. hârf. 25 kap., en Jötun î yfirscrift hins sama] þess er til hans kom einn iôla aptan, ok sneri hug hans til einnar finnskrar konu er Sniôfrîðr hèt, með svâ heitri

Snäfrîd, Rögnvald, der finnischen Mutter nach, wurde darum auch Selsmann und Schrat gehelßen, es ist derselbe Rögnvald Rettilbeini, von dem der zauberkundige Eyvind Kelda abstammte und den König

âst, at hann gekk at eiga hana ok unni henni yfir allt fram, Þvîat honum sýndist hûn hverri konu vænni sakir atkvæða Svasa; âtti hann sonu við henni, sem fyrr segir, ok at endöðum Þeirra âlögum andaðist Snjófrîðr, ok var breidd yfir hana blæan Svasanautr, er svâ mikill galdr var î fôlginn, at Haraldi konûngi leizt hennar lîkami svâ biartr ok inniligr, at hann vildi hana eigi iarða lâta, ok sat seálfr yfir henni III vetr, ok gâði einkis sîns geðs fyrir ofrâst við hana andaða; kvað Haraldr konûngr Þâ um hana drâpu, er sîðan er köllut Snjófrîðar drâpa, ok er Þetta upphaf at: Hneggi ber ek æ ugg ôtta hlîðin [mâske rèttara hlýði] mèr drôtt dâna vek ek dular mey drauga â kerlaug; drâpu let ek or Dvalins greip dynja meðan fram hrynr, rekkum býð ek Regins drykk rèttan, â bragar stètt. Sîðan lagði til einn vitr maðr er var með Haraldi konûngi, ok Egill ullserkr [Hkr. nefnir Þann mann Þorleif spaka] hèt, at af skyldi taka blæuna lîkinu, ok svâ var giört; var Þâ lîkaminn rotinn eptir lîkendum ok illa Þefaðr, ok sîðan greptraðr at fornum sið. Eptir Þetta varð Haraldr konûngr svâ reiðr göldrum ok gernîngum ok allri forneskju, at hann lèt öngvan mann Þann Þrîfast î sînu rîki, svâ at eigi væri annathvârt drepinn eðr landflótta. Sîðan var Þetta kveðit: Ekki var Þat forðum farald, Finnan gat Þâ ærðan Harald, honum sýndist sôlbiört sû; slîks dæmi verðr mörgu(m) nû.“ 12, 226 f.: „Haraldr hârfagri: Drôtt, hlýðin mèr, hneggi [hnekki] ôtta; ek ber æ [eigi] ugg drauga [eg hræðist ekki drauga]: ek vek dular mey [huldu meyna, hana Snjófrîði], dâna â kerlaug [eptir Þessu heðr Þâ Snjófrîðr dâið î baði]. Ek let [læt] drâpu dynja â bragar stètt [bragar völlinn], meðan hrynr or Dvalins greip [ûr hendi dvergsins; meinîngin er: eg yrki drâpuna, jafnótt og yrkisefnið dettr mèr i hug; hann lætr, sem Dvalinn (dvergrinn) skamti sèr skâldskapinn ûr hnefa sînum]; ek býð rekkum rèttan Regins drykk [skâldskap].“ 12, 227: „Þat var ekki farald [almennt] forðum; Þâ [Þó] gat Finnan [hûn Snjófrîðr] ærðan Harald: honum sýndist sû [hûn vera] sôlbiört; mörgum verðr nû slîks dæmi [marga hendir enn Það sama].“ Heimskr. 1, 104: Eptir Þat er Haralldr konungr hafði reynt svik Finnunnar, Þâ varð hann svá reiðr, at hann rak frâ sér sono sîna oc finnurnar, oc villdi eigi siá Þâ.“ Fornm. S. 10, 378 bis 380 (Stutt âgrip af Noregs konûnga sögum K. 3 f.). 3. Jola aftan er Haraldr sat at mat, Þa com Svasi furir dur, oc sendi konungi boÞ, at hann skuldi utt ganga til hans, en konungr braz reiÞr viÞ Þeim sendiboÞom, oc bar inn sami reiÞi hans utt, er boÞ hans hafÞi borit inn; en hinn bað hann Þa eigi furir Þvi at siÞr annat sinn, oc gaf honom biorscinn eitt til, oc qvaÞ sic vera

Harald wegen Zauberns durch Eirik Blutaxt, ſeinen älteſten Sohn aus andrer Ehe, mit achtzig Seidgenoſſen verbrennen ließ[1]. Aber auch Eirik,

Þann finnenn er hann hafþi iat at settia gamma sinn annan veg brecconnar a þoptyn, þar sem þa var konungrenn. En konungrenn gec utt, oc varþ honum þess iatce, at hann gec ufir i gamma hans meþ aengian sumra sinna manna, þo at sumer letti. Stoþ þar upp Sniofriþ, dotter Svasa, kvenna vænost, oc burllaþi ker miaþar fult konunginom, oc hann toc alt saman oc havnd hennar; oc þegar com sem elz hiti komi i havrund hans, oc vildi þegar hafa hana a þeirri nott; en Svasi sagþi at þat mundi eigi vera, nema honum nauþgom, nema konungrenn festi hana, oc fengi at lögom, oc hann festi oc fecc (hennar) oc unni sva meþ ærslom, at riki sitt oc alt þat er hans tign buriaþi, þa furlet hann, oc satt hia henni nott oc dag naliga, meþan þau lifþu bæþi, oc iij vetr, siþan hon var dauþ, surgþi hann hana dauþa, en landz lyþr allr surgþi hann viltan. 4. En þessa villu at legja coma til læcnanar þorleifr spaci, er meþ viti lagþe þa villo oc meþ eftermæli meþ þessom hætti: eigi er, konungr, cunlegt, at tu muner sva friþa kono oc kunstora, oc tigner hana a duni oc a guþveſi, sem hon baþ þic; en tign þin er þo minni enn havfir oc hennar i þvi at hon liggr of lengi i sama fatnaþi; er myclo sanligra at hon se hravrþ; oc þegar er hon var hravrþ, þa slær [þannig leidrett; slæri A] a oþeſiani oc yldu, oc hverscyns illum fnycc oc licamanum; var þa hvatat bali, oc hon brend; blanaþi þo aþr allr licaminn, oc ullu avr ormar oc æþlor froscar oc pavddor oc alscyns illyrmi; seig hon sva i ösko; en konúngr steig til vitzco, oc hugþi af heimsco, sturþi siþan riki sino oc sturcþi, gladdisk hann af þegnum sinom oc þegnar af honum, en rikit af hvavrotveggia, oc sat a Noregi einvalz konungr sextogo vetra, siþan er hann hafþi innan tio vetra aflat alz Noregs.“ Es fragt ſich, ob nicht die Sage vom Zauber, durch den Haralds an die Todte gefeſſelt war, aus misverſtandenen Worten der Sniôfrîdardrâpa erwachſen iſt.

[1] Vgl. S. 392 f. Fornm. S. 10, 378 (Stutt âgr. K. 2): [Haraldr hârf.] âtti suno tvitian, oc meþ morgom conom u. ſ. w. var Eiricr bloþax ælztalagi sona hans u. ſ. w. X. Rögnvaldr u. ſ. w. XX. Rögnvaldr raykill, er sumer calla Ragnar, er var sunr finncono einnar er colloþ var Sniofriþ, dotter Svasa Finnconungs, oc bra honum til moþor sinnar, var hann callaþr seiþmaþr, þat er spamaþr, oc var staþfastr a Haþallandi, oc siþdi þar oc var callaþr scratti.“ Dagegen iſt Fornm. S. 10, 178 (ſ. S. 399), ebenſo 1, 5 (S. Ol. Tr. K. 2: „Sigrödr hrîsi, Hâlfdân hâleggr, Guðravdr liomi, Rögnvaldr rèttilbeini; þeir voru synir Sniôfrîdar finnsku: Dagr Hrîngr, Ragnar rykkil; þeirra môdir hêt Âlfhildr, dôttir Hrîngs Dagssonar af Hrîngarîki“ u. ſ. w.), ebd. S. 6 („Konûngr skipti landi með sonum sînum: u. ſ. w. Heiðmerk ok Guðbrandsdali gaf hann Dag og Hrîng ok Ragnari; Snæfrîdar sonum gaf hann Hrîngarîki, Haðaland, þotn ok

der Vollzieher dieſes Befehls, konnte ſich des finniſchen Zauberkreiſes nicht ganz erwehren; ſeine Gemahlin Gunnhild, Tochter des Özur Töti aus Hâlogaland, war in jungen Jahren nach Finnmörk gegangen, um daſelbſt Zauberkunde bei zwei Finnen zu erlernen, welche für die erfahrenſten darin galten; als ſodann Eirik auf ſeinen Kriegszügen dorthin kam, fanden Leute ſeines Heers die ſchöne Gunnhild im Hauſe der beiden auf der Jagd abweſenden Finnen, deren eiferſüchtige Bewerbungen ihr läſtig waren, vor deren ungemeinem Vermögen ſie aber warnte: dieſelben haben die Spürkraft der Jagdhunde, verſtehen ſich auf den Schrittſchuhlauf, daß ihnen weder Menſchen noch Thiere entrinnen können, treffen Alles, wonach ſie ſchießen; wenn ſie zornig werden, drehe ſich die Erde vor ihren Blicken um, und was ihnen dann Lebendiges unter die Augen komme, das falle ſogleich todt nieder. Dennoch weiß ſie Rath, wie man die Heimgekehrten bewältige, und als dieß gelungen, wird ſie zu Eiriks Schiffen gebracht, der darauf in Hâlogaland bei ihrem Vater um ſie wirbt und ſie nach dem Süden heimführt [1]; daß aber etwas von den Finnenkünſten an ihr haften blieb,

Þat er Þar lâ til“ u. ſ. w.; vgl. Heimskr. 1, 114) und S. Ol. helg. Chriſt. 1853, C. 1, S. 4, Rögnvald Rettilbeini, als Sohn Haralds von Snäfrîd genau unterſchieden von Ragnar Rykill, deſſen Sohne von Álfhild; auch wird nach denſelben Zeugniſſen Hadaland den Snäfridsſöhnen zugetheilt; als Inhaber dieſer Landſchaft iſt noch beſonders Rögnvald genannt; dort treibt er, laut des Verſes ſelbſt, den Seid und dort wird er mit 80 andern Seidmännern verbrannt; auch iſt es der einleuchtendſte Zuſammenhang, daß Harald, des Finnenzaubers an Snäfrîd müde geworden, denſelben ſtreng verbietet und ſogar an ſeinem, der finniſchen Mutter nachartenden Sohne beſtraft.

[1] Fornm. S. 1, 8 bis 10 (S. Ol. Tr. C. 3): „Eptir Þat fôr hann [Eirîkr bloðöx] norðr â Finnmörk ok alt til Biarmalands, ok âtti Þar orrosto, ok hafði sigr; Þâ er hann kom aptr â Finnmörk, fundo menn hans î gamma einum konu Þâ er their höfðo enga sieð iafn frîða; hûn nefndist fyrir Þeim Gunnhildr; en faðir minn, segir hûn, býr â Hâlogalandi, er heitir Özurr toti; ek hefir hèr verit at nema kunnastu at Finnum 2, Þeim er hèr ero frôðaztir â mörkinni; Þeir ero nû farnir â veiðar, en bâðir Þeir vilja eiga mik; Þeir ero svâ vîsir at Þeir rekja spor sem hundar bæði â Þâ ok â hiarni, en Þeir kunna svâ vel â skîðum, at ekki má forðast Þâ hvârki menn nè dýr; Þeir hæfa ok alt Þat er Þeir skiota til; svâ hafa Þeir fyrirkomit hverjum manni, er hèr hefir komit î nând; en ef Þeir verða reiðir, Þâ snýst iörðin um [B. sprîngr iörðin] fyrir siônum Þeirra, ok ef Þâ verðr nakkvat kvikt fyrir siônum Þeirra,

davon zeugt der Trank, den sie dem Skâlden Egil mischte (s. oben S. 377). Hâkon Jarl besiegt die Jômsvikinge durch das Unwetter, welches Thorgerd und Irpa der feindlichen Flotte entgegentreiben, und durch die tödtlichen Pfeile, die von ihren Fingern fliegen; Beides erscheint unter den Finnenkünsten, das Wettermachen ganz herkömmlich und einmal auch das Pfeilschießen aus allen Fingern [1]; die Finnen waren überhaupt als Bogenschützen berühmt und Zauberpfeile, die von ihnen kommen, sind ein wesentlicher Bestandtheil der norwegischen Sagen von Orvarodd und seinen Voreltern [2]. Auch die von Olaf Tryggvason verfolgten Seid-

þâ fellr þegar daudt niðr; nû megut þèr fyrir engan mun verða â veg þeirra. Ek mân sela yðr hèr î gamma mînum; skulom vèr þâ freista at vèr fâem drepit þâ; þeir þekkjast þetta u. s. w. S. 10: Gunnhildr görir þâ bendîng konûngsmönnum; laupa þeir þâ upp, bera vopn â Finnana ok fâ hlaðit þeim [ok drâpu Finnana], draga þâ sîðan ût or gammanum; voro þâ reiðar þrumur svâ stôrar, at þeir mâttu hvergi fara. En at morni [nokkuru sîðar] fôro þeir til skipa ok höfðu Gunnhildi med ser ok færðo hana Eirîki; fôr þâ Eirîkr leiðar sinnar; en er hann kom â Hâlogaland, stefndi hann til sîn [fann hann] Özuri tota, ok sagði, at hann vildi fâ dôttur hans. Özurr iâtaði þvî; fékk Eirîkr þâ Gunnhildar, ok hafði hana med sèr sudr î land." Heimskr. 1, 111 u. bis 113. S. Har. hârf. C. 34. Fagrsk. 14. Vgl. Fornm. S. 1, 18. 4, 14. Ol. Tr. S. Christ. 2 f.

[1] S. Ol. Tr. Christ. 1853, C. 22, S. 18 f.: „Þa gördu Finnir um nottina med fiolkingi ödi vedr [Lex. poet. 147 b] oc storm sevar u. s. w. [S. 19] matti þa meira hamingia konungs en fiolkyngi Finna" u. s. w. Heimskr. 2, 8 (S. Ol. Tr. C. 8). Fornald. S. 2, 117: „hygg ek at valdi Finns fiölkyngi feikna vedri". 2, 179 f. (515 f.) Ebd. 3, 444 (Sörla S. C. 20): „Tveir brædr voru med honum [Sörla] finnskir, hèt annar Þeirra Falr, enn annar Frôdel; þeir voru bâðir vel mentir î kyngikröptum öllum ok forneskju, svâ at, nær þeim syndist, voru þeir aðra stund î iördu; en svâ þötti mönnum, sem ör flygi af hverjum þeirra fingri, ok fyrir hverri ör maðr til dauða kiörinn." Die Saga von Sörli dem Starken ist zwar gänzlich romanhaft (Sagabibl. 2, 621 ff.), gleichwohl scheint dieser Finnenzauber alterthümlicher Überlieferung entnommen zu sein.

[2] Die Erwerbung der Pfeile Gusisnautar in der S. Ketils Hængs C. 3 (Fornald. S. 2, 118 ff.), die Übergabe derselben an Örvarodd durch seinen Vater Grîm Lodinkinni, den Sohn Ketils, in Örvaroddssaga C. 4 (Fornald. S. 2, 173; vgl. 2, 511, C. 7): „hèr eru gripir þeir, er ek vil gefa þèr, Oddr frændi! sagði Grîmr, þat eru þriâr örvar, en þær eiga nafn, ok eru kallaðar Gusisnautar. Hann selr nû Oddi örvarnar; hann litr â, ok

männer bezeigen sich als solche hauptsächlich wieder durch ihre Macht im Luftgebiete, mittelst welcher sie Gegenwind und Fahrwind, Schlagregen und Nebelwolke, stürmische und stille See zu bewirken im Stande sind; zugleich aber sind sie mehrentheils ausdrücklich mit den zauberkundigen Finnen in Beziehung gebracht: Raud dem Starken, der, wie der erste Hróald, auf einer Godey heimisch war, standen benachbarte Finnen in Menge zu Gebot (s. oben S. 385 f.); Eyvind Kelda stammte in zweitem Gliede von dem Seidmann Rögnvald, dem Sohne der Finnenschülerin Snæfríd, mit dem Scheltnamen Schrat, wie auch Eyvind und seine Zaubergenossen genannt sind (s. oben S. 389); Eyvind Kinnrifas Geburt hieng mit der Befragung zauberkundiger Finnen zusammen, ja nach der einen Darstellung hielt er sich selbst für einen unreinen Geist, den der oberste der finnischen Luftgeister, auf Anrufen der Zauberer, in den Schoß seiner Mutter gesandt habe, weshalb er auch nicht getauft werden könne [1]. Olaf Tryggvason selbst, der Vertilger dieser Widerspenstigen, hatte sich einmal, obgleich schon Christ geworden, bestimmen lassen, bei einem weisen Finnen Rath und Voraussage einzuholen [2], und noch unter Olaf dem

mælti: Þetta eru hinar mestu gersimar; Þær voru gulli fiðraðar [B. fiallaðar], ók Þær flugu sialfar af streng ok á, ok Þurfti aldri at leita Þeirra. Þessar örvar tók Ketill hængr af Gusi Finnakonúngi; Þær bíta allt Þat, Þeim er til vísat, Þvíat Þær eru dverga smíði." Dichterisch heißt das Geschoß „Finna vápn" (arma Finnorum), die Pfeile „Finna giöld" (tributa Finnorum), Lex. poet. 171 b. Finnbogi war ein altnordischer Name.

[1] Fornm. S. 10, 307 (S. Ol. Tr. C. 41); Heimskr. 1, 290 (S. Ol. Tr. C. 83); s. S. 391, Anm.

[2] Fornm. S. 10, 261 bis 263 (S. Ol. Tr. C. 16): „Þeir mæltu Þá: Þat vitum vèr at finnr einn á hèr bygð í fialli Þessu, oc veit hann marga luti firir; comum oc hittum hann, oc spyriom hvat vèr scolum gera, bidiom hann ráða oss nocqvor heilrædi. Ólafr mælti Þá: leitt er mèr oc lítit um at hitta Þesskyns menn, eða Þeirra traust at sœkia; en með Því at yðr líki Þetta, Þá verði guðs vili oc várr. Síðan gengu Þeir í myrkrinu um nótt, oc var Þar feniótt miöc oc blautt at fara; oc Þá liop Ólafr í fen eitt báðum fótum miök, en tócu til hans oc studdu hann or feninu; Þá mælti Ólafr: Því bar svá til at mèr hefndi, oc sýndiz Þat at illa samir at leita sèr traustz eða fulltíngs at finninum; oc varð Þetta af mínum verðleik. Þeir mælto Þá: Þat er fornt mál at býsna scal at betr verði. Fiðrinn veit nú firir ferð Þeirra, oc lýcr up durum húss síns at Þeir mætti hitta bygð hans. Oc er Þeir sá Þángat liós, Þá hitta Þeir leið sína Þángat; oc finnrinn mæltisc innan firir, oc sagði svá:

Heiligen befaßte ſich ein mächtiger Mann in Hálogaland mit Finnenzauber; derſelbe hieß Thorir Hund, war bei der Bekehrung dieſer Landſchaft Lehensmann Olafs geworden, ſchwor aber nachher dem Dänen-Könige Knût Lehentreue, machte mit deſſen Unterſtützung Kauffahrten zu den Finnen, auf denen er großen Reichthum erwarb und ſich ein Zaubergewand aus Rennthierfellen verſchaffte, das allen Waffen widerſtand und mit welchem angethan er in der Schlacht bei Stiklaſtad an der Spitze der Haleygjer dem König Olaf entgegentrat und, vor deſſen Schwertſchlag durch dieſen Finnenzauber geborgen, ihn mit dem Speere durchſtach; nachmals aber verkündigte Thórir den Heiligenruhm Olafs und pilgerte nach Jeruſalem, von wo er nicht wiederkam, ſo daß auch aus dieſem letzten Zuſammenſtoß des haleygiſch-finniſchen Zaubers mit dem chriſtlichen Wunder das letztere ſiegreich hervorgieng; die machtſtarken Galder zauberkundiger Finnen ſind hier wieder durch den Vers eines gleichzeitigen Skálden, Sighvats, bezeugt [1]. Auch noch die norwegiſchen

veit ec, Ôlafr, hverr þû ert, eða hvers þû leitar, eða hverr þû mant verða; en ecki þarft þû at gânga î hûs mîn; oc þûnct hefir mèr verit î dag firir þèr, siðan er þû comt við land; oc eigi fara litlar fylgior firir þèr, því at î þînu fôruneyti ero biört guð; en þeirra samvistu má ec eigi bera, því at ec hefi annarsconar nâtûru; oc firir því scallt þû ûtan firir mælasc. Þâ mælti Ôlafr: seg nû, finnr, hvat vèr scolum at havaz, eða hvat tîðinda verða man um vâr viðskipti, eða hvârt man ec fâ rîki þetta eða eigi. Finnrinn svarar“ u. ſ. w. S. 263: „Oc fôr þetta alt eptir því sem fiðrinn hafði sagt“. S. Ol. Tr. Chriſt. 1853, C. 12, S. 16 f. (Richts von dem Finnen Fornm. S. 1, 206 und Heimskr. 1, 256.)

[1] Fornm. S. 4, 233 (S. Ol. helg. C. 101): „Ôlafr konûngr dvaldi mestan luta sumars â Hálogalandi, oc fôr þar î allar þînghâr, oc kristnaði þar allan lŷð. Þâ bió î Biarkey Þôrir hundr, hann var rîkastr maðr nordr þângat, hann gerðist lendr maðr Ôlafs konûngs.“ 5, 3 f. (C. 164): „stefndi hann [Knûtr] þâ î þrondheimi âtta fylkja þîng, ok var â því þîngi Knûtr til konûngs tekinn um allan Noreg. Þôrir hundr hafði farit or Danmörku með Knûti konûngi, ok þar var Hârekr or Þiôtta kominn; giörðust þeir Þôrir lendir menn Knûts konûngs, ok bundu svardögum; konûngr gaf þeim stôrar veizlur, ok fèkk þeim finnferð“ u. ſ. w. 5, 42 (C. 182): „Þôrir hundr hafði Finnferð haft þessa 2 vetr, oc hafði verit lengi hvârntveggja vetr â fialli uppi, oc fengit ôof fjâr, hann hafði âtt mörg kaup við Finna. Hann lèt giöra sèr 12 hreinbialba með svâ mikilli fiölkŷngi, at ekki vâpn festi â, ok siðr myklu enn â brynju“ u. ſ. w. 5, 82 f. (C. 211): „â aðra hönd Kâlfi Árnasyni

Christenrechte strafen das Fahren zu den Finnen und den Glauben an ihre Wahrsagerei [1]. [S. Anm. unten S. 408.] Es lag in der Art und Lebens-

gekk fram Þórir hundr. Olafr konúngr hió til Þóris ok um Þverar herdarnar; sverdit beit ekki, en svá sýndist sem dust hryti or hreinbialfanum; Þessa getr Sighvatr skáld: Mildr fann giörst, hve galdrar, gram [B. grams, gramr] sialfr [B. silfrs], megin-rammar fiölkunnigra Finna fullstórum barg Þóri; Þá er hýr sendir, Hundi, húna gulli búnu, slætt rèd sízt at bíta, sverdi laust um herdur." [12, 101: „Sialfr mildr gramr fann giörst, hve meginrammir galdrar fiöllkunnigra Finna barg fullstórum Þóri: Þá er húna hyrsendir laust gulli búnu sverdi um herdar Hundi; slætt rèd sízt at bíta. Hat etwa Raudr hinn rammi diesen Beinamen auch von den „meginrammir galdrar"? Vgl. Sæm. 196, 20: „meginrúnar;" „ramme runer" Myth. 1176. Vgl. jedoch Vatnsd. S. 2: „rammr at afli."] Þórir hió til konúngs, ok skiptust Þeir Þó vid nökkurum höggum, ok beit ekki sverd konúngs, Þar er hreinbialfinn var fyrir, en Þó vard Þórir sár á hendi. Enn kvad Sighvatr u. s. w. S. 83: „Konúngrinn mælti til Biarnar stallara: ber Þú hundinn, er eigi bíta iarnin; Biörn snèri öxinni í hendinni sèr ok laust med hamrinum, ok kom á öxlina, ok vard allmikit högg ok hratadi Þórir vid; en eptir Þetta snèri konúngr í móti Þeim Kálfi frændum, ok veitti banasár Ólafi, frænda Kálfs; Þá lagdi Þórir hundr spioti til Biarnar stallara, ok á honum midjum, ok veitti hónum banasár; Þá mælti Þórir: svá bötu vèr biörnuna. Þorsteinn knarrarsmidr hió til Ólafs konúngs med öxi, ok kom á fótinn vinstra vid knèit; Finnr Arnason drap Þegar Þorstein; en vid sár Þat hneigdist konúngr vid stein einn, ok kastadi sverdinu, ok bad sèr gud hialpa; Þá lagdi Þórir hundr spioti til konúngs, kom lagit nedan undir brynjuna, ok rendi upp í kvidin; Þá hió Kálfr til konúngs, kom Þat högg enum vinstra megin á kálfann [B. hálsinn]; ok greinast menn á Þat, hvárt Kálfr veitti konúngi sár; Þessi þriú sár hafdi Ólafr konúngr til líflâts; eptir fall hans fèll sú sveit öll, er fram hafdi gengit med Ólafi konúngi" u. s. w. 5, 85 (C. 213): „Þórir hundr gekk Þar til, sem lá lík Ólafs konúngs, ok veitti Þar umbúnad, lagdi nidr líkit, ok rètti ok breiddi klædi yfir, ok er hann hafdi blódit af andlitinu, Þá sagdi hann svá sídan, at andlit hans væri svá fagrt ok rodinn í kinnunum, sem Þá at hann svæfi, en miklu biartara enn Þá er hann lifdi; Þá kom blód konúngsins á hönd Þóri, ok rann upp á greipina, Þar er hann hafdi ádr sár fengit, ok Þurfti um Þat sár eigi at binda Þadan frá, svá grèri Þat skiott; vottadi Þórir Þenna atburd sialfr, Þá er helgi Ólafs konúngs kom upp fyrir alÞýdu, vard Þórir hundr fyrstr manna til Þess, at halda upp helgi Ólafs konúngs, Þeirra manna at Þar höfduverit í móstöduflokki hans." 5, 124 (C. 239): „Þórir hundr fór af landi litlu eptir fall Ólafs konúngs; Þórir fór út til Jórsala, ok er Þat margra manna sögn, at hann hafi eigi aptr komit.

weiſe des Volkes und in der natürlichen Beſchaffenheit des Landes, daß man den Finnen jene außerordentlichen Kunden und Fertigkeiten zuſchrieb;

Sigurdr hèt son Þôris, Þórir hèt [W. hann var] faðir Rannveigar, er âtti Jôn u. ſ. w. Þeirra börn voru u. ſ. w. ok Sigurðr hundr u. ſ. w. ok Jarðþrûðr.“ 5, 207 f. (Viðraukar við Ôlafs sögu helga, er hin handritin hafa helzta umfram aðalskinnbôkina): „Þ. Þórir hundr segir Knûti iarteignir Ôlafs [Eptir Kap. 226 î A bætir F þessum innî]. Mikil var umbræða um helgi Ôlafs konûngs, ok svâ um þat, hverr at Knûti konûngi skyldi segja. Þórir hundr kvedst þat gera mundu, þvîat ek hefi iarteign fengit af konûngi, ok leynt helzt lengi; vèr höfum keypt at Finnum 12 mötunautar, at þeir gerði oss þâ bialba, at ekki bîti iarn â, ermr var sköm â bialba þeim, er ek hafða, ek var höggvinn â höndina, svâ at miök svâ leysti frâ þumalfingrinn, en þâ er vèr unnum â konûnginum, hôf hann til himins augu sîn, þâ kom mèr î hug glæpr minn, ok brâ mèr við miök, svâ at frâ mèr tôk sýn, ok þâ meðan rann blôð konûngsins eptir spiotskeptinu ok upp â hönd mèr, þâ var fingr minn viðgrôinn, er ek tôk sýn, ok er sem þráðr liggi eptir um fingrinn, þessa iarteign skal ek sýna Knûti konûngi, hann veit hversu makligr ek var. Þórir hundr ferr til Englands, ok segir Knûti konûngi allt, hversu farit hafði. Konûngr varð miök ôglaðr við þessa sögu. Þórir spurði, hverju þat gegndi. Konûngr svarar: ek þóttumst þat vita, at annarhvor okkar mundi heilagr vera, ok hafða ek mèr þat ætlat, þô skal ek nû leggja fè fyrstr til skrîns Ôlafs konûngs, hans ûvina, ok trûa fyrstr helgi hans, ok eigi skal ek koma î Noreg, með því er Ôlafr er heilagr.“ 5, 235 bis 237 (Viðrauk.): „Eptir drâp Karla fèkk Þórir hundr mikla ûblîðu af Ôlafi konûngi. Sâ konûngr rèð þâ fyrir Finnmörk, er Möttull hèt [hier ſcheint die Bezeichnung des Überkleids, das ſonſt bialbi heißt, möttull m., Mantel, misverſtändlich zum Namen eines Finnenkönigs geworden zu ſein]; hann var heiðinn blôtmaðr ok miök fiölkunnigr; þângat fôr Þórir â fund hans. Þórir gekk fyrir Möttull, ok kvaddi hann; konûngr tôk kveðju Þóris, ok spurði, hve sætti, er hann var þângat kominn allt norðr. Þórir svarar: harðr var nû â annat borð, þvîat mèr (er) eigi ûhætt nû heima at bûnum mînum fyrir Ôlafi digra. Möttull svarar: þat mun eigi satt, er þû segir nû, at þèr muni eigi ûhætt vera fyrir konûngi yðrum Ôlafi, þvîat ek veit, at hann hefir lengi verit mikill vinr þinn, ok mun hann halda fast vinfengi sînu við yðr kristna menn, þvîat þèr, kristnir menn! kallið konûng yðvarn vitran ok vel at sèr; nû er sâ einn allvel at sèr, er bæði er vinfastr ok vingôðr. Þórir svarar: veit ek, at þû munt spurt hafa missætti þat, er gerzt hefir með okkr Ôlafi konûngi, hversu hann tôk af lîfi Þórð, frænda minn, með mikilli svîvirðingu; fyrir þat hefir ek drepit nokkura menn, ok þó einum til fâtt, er ek hefir eigi konûnginn sialfan við velli lagt; nû, en ek hefi

das Wiſſen von verborgenen und künftigen Dingen beruhte, wie ſich in einem Falle aus Raumsdal deutlich hervorſtellt, auf dem eben dieſen

á þinn fund kominn, at ek veit at þú ert bæði vitr ok stórráðr ok kannt mart þat, er eigi kunna aðrir menn; nú ætla ek mèr þar til trausts ok fulltingis sem þú ert. Möttull svarar: ef þèr er þetta svá gefit, sem þú segir, þá mun þèr at því verða, sem þú væntir; skaltu vera hèr með mèr við tólfta mann, ok bíða svá þíns sóma; því at eigi munu fleiri mik heimsækja enn svá af liði Ólafs konúngs enn mèr er nauðsýn á at gera þeirra för góða híngat. Nú var þórir þar, ok þeir 12 saman, ok nam þar fiölkýngi. Um vórit gekk þórir fyrir Möttul, ok bað hann leggja til með sèr ráð sín ok hamíngju: því at ek treystum framarliga ýdrum fródleik um alla luti. Möttull svarar: fúss vil ek mína hamíngju tillegja með þèr ímót Ólafi konúngi, ok svá segir mèr hugr um, at þú munir um síðir sigrast á honum: nú eru hèr 12 hreinbialfar, er ek vil þèr gefit hafa, hefir ek þá svá signaða ok magnaða, at engan þeirra mun iarn bíta. Þessa bialfa hafði þórir ok hans menn á Stiklastöðum.“ Ólafs S. hins helga, Chriſt. 1849, C. 91, S. 69: „Þorer hundr oc þæir .XII. saman ero firir utan fylcingarnar oc lausir oc varo i vargskinz stackum.“ (Vgl. Vatnsd. S. 36 f.) K. 92, S. 70: „Sva sægia menn at Biorn digri hio með sværði til þores hunnz um dagenn. en þar sem a kom bæit æigi vænndi hærdium. En þorer oc þæir .XII. saman varo i vargskinz stakcum þæim er Finnar hafðu gort þæim með mikilli fiolkyngi. þa er Biorn sa at sværdet bæit æigi. þa kallaðe hann a konongenn oc mællte. Æigi bita vopnen hundana. Bæri þer þa hundana. sagðe konungrenn. þa tok Biorn ser klubbu mikla ok laust þore hund sva at fell við. Oc æ siðan bar hann halit haund iamnan. Oc þa liop hann upp oc lagðe Biorn með spiote oc mællte. Sva bæitum ver biarnuna a morkenne nordr sagde hann. Biorn gecc a laget oc bæit a kampenom.“ (Weiter ebd. C. 93, S. 70. C. 99, S. 73.) S. Ól. helg. Chriſt. 1853, S. 102. 198. 218 f. 225. 237. Heimskr. 2, 180. 328. 366. 399. 406 bis 410. (Heimskr. Peringſk. 2, 15: Magn. Góð. S. C. 12: „Þorir for ut til Jorsala u. ſ. w.“) Fornm. S. 7, 129 (S. Sigurð. Jórsalaf. C. 29): „Þat lèn, at ek skyldi hafa finnför ok kaup við Finna u. ſ. w.“

[1] [Zu S. 406.] Ældre Borgarthings-Christenret 16 (Norges gamle Love 1, 350 f.): „Þæt er ubota værk at gera finfarar. fara at [at fara á Finmork oc] spyria spa“. Ældre Eidsivathings-Christenret 45 (1, 389 f.): „Engi maðr a at trua. a finna. eða fordæðor. eða a vit. eða blot. eða rot. eða þat. er til hæiðins siðar hœyrir. eða læita ser þar bota. En ef maðr fær til finna. oc uærðr hann sannr at þui. þa er hann utlægr. oc ubota maðr. oc firigort fe sinu allu u. ſ. w.“

Bewohnern des hohen Nordens eigenthümlichen Hellſehen [1], die ungemeine Spürkraft und das zauberhafte Geſchoß hängt mit ihrem Jägerleben zuſammen, das gefeite Überkleid mit der vielbetriebenen Kauffahrt nach den Fellen der Finnmark, das Wettermachen und der Zaubernebel mit den raſchen Wechſeln der Luftſtimmung in Gebirg und Buchten, die wunder-

[1] Fornm. S. 12, 339: „Raumsdalr [Rómsdalr] u. ſ. w. Sama sem Raumdæla-fylki; lá milli Nord- og Sunnmæris, en aðskildi þær þó ekki fullkomliga ut til sjóar. Upp frá Raumsdal tóku Guðbrandsdalir við". Vatnsdæla S. C. 12, S. 50 [Ausg. von Gudbrandr Vigfusſon S. 22. K.] ff.: „Ingemundr kvað [zur Har. hárf.] sér fýst á at vita ok reyna hvert hann fyndi ecki hlutinn þann er géfinn væri fyrir öndvegissúlum hans, kann ok vera at þat sé eigi til enskis gért, er nú ok ecki því at leyna, herra! at ék ætla at gera eptir finnum þeim er mér sýni héraðs vöxt ok landskipun þar sem ek skal vera, ok ætla ek at senda þá til Islands u. ſ. w. Ingimundr fór heim ok sat at búum, hann sendir eptir finnum ok komu nordan iij. Ingimundr sagdi, at hann vill kaupa at þeim, ok vil ek gefa yðr smiör ok tin, enn þér farit sendiför mína til Íslands, ok leitit eptir hlut mínum, ok segit mér frá lands legi. Þeir svara: sem [sendi-] sveinum er þat forsendíng at fara, enn þó fyrir þína áskorun vilium vér prófa; nú skal oss byrgia eina saman í húsi ok nefni oss engi maðr, ok sva var gert. Ok er liðnar voru iij nætr kom Ingimundr til þeirra. Þeir risu þá upp ok vörpuðu fast öndinni, ok mælltu: sem [sendi-] sveinum er erfidt, ok mikit starf höfum vér nú haft, enn þó munum vér með þeim jarteiknum fara at þú munt kenna land, er þú kemr at vorri frásögu, enn torveldt vard oss at leita at hlutnum ok mega mikit atkvæði finnunnar, þvíat vér höfum lagt oss í mikla ánaud; þar komum vér á land sem þrír firðir gánga af landnorðri, ok vötn vóru mikil fyrir einn fiörðin; síðan komum vér í dal einn diúpan, í dalnum undir fialli einu var hollt mikit, þar var byggiligr hvammr, ok þar í holltinu var hlutrinn, ok er vér ætludum at taka hann þá skautst hann í annat holltit, ok sva sem vér söttum eptir fór [B. hliop] hann ávallt undan, ok nockr hulda lá ætid yfir sva at vér nádum eigi ok muntu sialfr fara verda. Hann kvadst þá ok skylldi burt fara, ok kvad ecki mundi stoda vid at aporna, hann gerdi vel vid finnana ok fóru þeir burt u. ſ. w." [Vgl. S. 55, Anm. zur Überſetzung: „y) Denne heele Fortælling stemmer ganske overeens med de nyere Skribenteres Efterretninger om de lappiske Troldmænds Kunstér, med at lade Sielen fare til fremmede Lande medens Legemet ligger som dödt, i hvilken Tid ingen maa röre ved dem u. ſ. w. Schefferi Lapponia, p. 130. jfr. Olafsens Reise I. S. 475."] C. 14, S. 62: „Ingimundr kaus ser bústad í hvammi einum ok efnadi til bæar, enn reisti hof mikit (feta lángt, ok er hann gróf fyri öndvegis-súlum þá

bare Lenksamkeit der Fahrzeuge mit dem Ansehen finnischer Schiffbauer [1]. Bei dieser heimathlichen Begründung des Finnengalders und dem nachgewiesenen Übergang desselben auf das angrenzende Norwegen gewinnen auch die finnischen Anklänge in nordischen Mythenliedern und Göttersagen an Bedeutung, wie solche mit Vafthrúdnismál und dem Vegtamsliede, dann besonders mit den odinischen Galdern im Rúnatal sich

fann hann hlut sinn sem hönum var fyrir sagt." [Eine finnische völva ebd. S. 44 f. (Landn. S. 186 f.) 50. 62.] C. 10, S. 42 f.: „Þeir Ingialldr efla þar seid eptir fornum sid, til þess at leita eptir forlögum sînum, þar var kominn finna ein fiölkunnig u. s. w. finnan var sett hâtt ok bûit um hana veglîga, þângat gengu menn til frêtta u. s. w. ok spurdu at forlögum sînum, hun spâdi hverium eptir því sem gêck u. s. w. Þeir fôstbrædur u. s. w. gengu eigi til frêtta, þeir lögdu ok öngvan hug â spâr hennar" u. s. w.

[1] Fornm. S. 7, 215 f. (S. Ingo Haraldsson. C. 7): „7. Þann vetr er sagt at Sigurdr lèti Finna gera ser skûtur tvær inn î fiordum, ok voru sambundnar [simbundnar edr sinibundnar, H.; sini bundnar, HK.], ok eingi saumr î, en vidjar [vidlar, H.] fyrir kne; ok rero 12 menn â bord hvârri. Sigurdr var med Finnum, þâ er þeir gerdu skûturnar, ok höfdu Finnar þar munngât, ok gerdu honum veizlu. Sîdan kvad Sigurdr þetta u. s. w. Skûtur þær voru svâ skiotar, at ekki skip tôk þær â vatni, svâ sem kvedit er: Fâtt eitt fylgir [flýgr, H.] furu hâleyskri [hâleysk, H.]; svipar [svífr, H.] und segli sinbundit skip. [12, 187: „Fâtt eitt fylgir hâleyskri furu; sinbundit skip svipar und segli.] En um vârit fôru þeir Sigurdr ok Magnûs nordan med skûtur þær tvær, er Finnar höfdu gert. En er þeir komu î Vâga, drâpu þeir þar Svein prest ok sonu hans tvâ." Vgl. 7, 344 (S. Sigurd. Slembidjâcns C. 7). Von den Finnen überhaupt Saxo 5, 93: „Sunt autem Finni ultimi septentrionis populi, vix quidem habitabilem orbis terrarum partem cultura ac mansione complexi. Acer iisdem telorum est usus. Non alia gens promptiore jaculandi peritia fruitur. Grandibus et latis sagittis dimicant, incantationum studiis incumbunt, venationibus callent. Incerta illis habitatio est vagaque domus, ubicunque feram occupaverint locantibus sedes. Pandis trabibus vecti, conferta nivibus juga percurrunt. Hos Arngrimus conciliandæ sibi claritatis causa adortus, obtrivit" u. s. w. [Folgen finnische Blendwerke.] Quibus Arngrimus hanc tributi legem instituit, ut recensito Finnorum numero, rheda ferinis pellibus conferta, ab unaquaque decade loco census, exacto triennio, penderetur." Auch Præfat. 4 (Schrittschuhlauf der „Scricfinni", dann): „Eadem [gens] apud finitimos mercium loco quorundam animalium pellibus uti consuevit." Zeuß 272 f. 684 bis 686.

ergeben haben und auch einige bei Saxo verlauten, einmal wenn Odin, Rache suchend für den Tod seines Sohnes Baldr, sich bei Wahrsagern befragt und von dem Finnen Rosthiof Bescheid erhält [1], ferner wenn er zu Gunsten seines Schützlings Hadding in dessen Schlacht mit den Biarmen erst von einem mächtigen Geschoß je zehen sicher treffende Pfeile aussendet, sodann, als die Biarmen heftigen Regenguß heranzaubern, diesen durch eine entgegengeschickte Wolke vertreibt, beides den Finnenkünsten unverkennbar gleichartig [2]. Aus allem dem folgt aber noch keineswegs ein tieferer, die innere Selbständigkeit des skandinavischen Götterdienstes gefährdender Einfluß des Finnenthums. Die Zauberfegen waren den übrigen Germanenstämmen mit den nordischen gemein, diese suchten nur ihren angestammten Besitz aus dem gleichartigen Schatze der nachbarlichen, wenn auch viel ferner verwandten Finnen zu erweitern, von denen das Zauberwesen mit besondrer Vorliebe und Kennerschaft gepflegt wurde. Jene des Finnenzaubers angeschuldigte Norweger sind aber nicht bloß als Seidmänner, sondern,

[1] Saxo 3, 44: „At Othinus, quanquam deorum præcipuus haberetur, divinos tamen et aruspices, cæterosque quos exquisitis præscientiæ studiis vigere compererat, super exequenda filii ultione solicitat. Plerumque enim humanæ opis indiga est imperfecta divinitas. Cui Rostiophus Phinnicus alium ex Rinda Ruthenorum regis filia suscitandum prædixit, qui fraternæ cladis pœnas exigere debeat.“ Die Weissagung ist dieselbe, die er in Vegtamskv. (Sæm. 95, 16. M. 57, 11) von der aus dem Grab erweckten Vala empfängt. Sonst steht Hrosthiofr unter den „iötna heiti,“ zusammen mit einem Balanamen Sæm. 118, 31 (M. 70, 31): „Heidr ok Hrossþiofr“; als Name eines Berserks Fornald. S. 3, 114. 128.

[2] Saxo 1, 17: „Ipse [senex] post bellatorum terga consistens ac folliculo, quem cervici impensum habebat, balistam extrahens, quæ primum exilis visa, mox cornu tensiore prominuit, denos nervo calamos adaptavit, qui vegetiore jactu pariter in hostem detorti totidem numero vulnera confixerunt. Tunc Biarmenses, arma artibus permutantes, carminibus in nimbos solvere cœlum lætamque aeris faciem tristi imbrium aspergine confuderunt. E contrario senex obortam imbrium molem obvia nube pellebat, madoremque pluviæ nubilo castigabat objectu.“ Daß der hilfreiche Greis Odin war, ergibt schon der Zusammenhang der Haddingssage. Zu „folliculo“ vgl. Fornald. S. 2, 164 f. 506. Der Kampf im Luftgebiete mahnt an die Erzählung von Hrôald auf Gôdey Fornm. S. 10, 291: „þâ gerir II vinda â siônum, oc svâ sem hvârr bardiz imôti aðrum“ (s. S. 384). S. Öl. Tr. Christ. 1853, C. 28, S. 31.

nach den angeführten Zeugniſſen, zugleich als große Opfermänner („blôtmenn miklir“) bezeichnet und ihre Opfer beziehen ſich in den meiſten Fällen auf die Verehrung der heimiſchen Götter, hauptſächlich Thôrs und Odins [1]. Man kann es nicht anders verſtehen, wenn von dem Opfermanne Hrôald geſagt wird, er habe die Götter vielmals angerufen und ihnen täglich Gaben dargebracht, damit ſie ihn bei ſeinem Glauben ſchützen und ihm für die Geſchenke Antworten geben, worauf dann auch der Gegenwind ſich erhebt, der dem König Olaf die Anfahrt zu den Inſeln wehrt [2]; ebenſo wenn der zweite Hrôald in Moldafird auf ſeine Opfergötter vertraut, daß der König ihn nicht beſiegen werde und durch ſeine Zauberkunde zwei große Wogen wider denſelben weckt [3]; genannt wird aber auch der durch Gegenwind hilfreiche Gott in der Erzählung von Raud auf Raudsey, wieder einer Inſel vor Hâlogaland, der, von einem Opfermann erzogen und unterrichtet, ſelbſt durch großen Opferdienſt das Bild Thôrs im dortigen Tempel belebt haben ſoll, ſo daß Thôr ihm über künftige Dinge Beſcheid gibt und auf ſein Verlangen, als Olaf Tryggvaſon heranſchiffen will, die Bartſtimme erhebt und in den Knebelbart bläſt, in Folge deſſen der König durch heftiges

[1] Vgl. Myth. 32 f. zum altn. blôta (blêt und blôtaði): „der ſinn iſt immer sacrificio venerari.“

[2] Fornm. S. 10, 290 bis 92 (ſ. S. 384): „Svâ er sagt, at einn blôtmaðr hèt Hrôalldr, hann biô î Goðey u. ſ. w. hann heitr â guðin optliga oc fœrir þeim fôrnir â hveriom degi, oc bað þau lîtillâtlega, at þau hlîfði honum, at eigi væri honum þrônct til âtrûnaðar annars u. ſ. w. Svâ miöc var þessi maðr blecþr at fiandans teygingu at guðin veittu honum svör firir sînar fôrnir. Hrôalldr callaði ûaflâtliga â guðin, at þau stœði vel îmôti guði Ôlafs, oc fœrði þeim fôrnir u. ſ. w. Þâ mælti hann: þat hœfir mèr oc sœmilegra er mèr þat at þola helldr dauðann, en lâta þiónustu guða vârra. S. Ol. Tr. Chriſt. 31: „hann blôtaðe miok goðum ok sva veitti fiandin honom svor fyrir guðin u. ſ. w. En Hrôaldr bað gvðin þess at ecke metti Ôlafr konungr sigraz a þeim.

[3] S. Ol. Tr. Chriſt. 1853, C. 42, S. 42: „Roalldr het maðr er bio i Mollda firðe u. ſ. w. ok trvðe hann a blotgoð sin at konungr munde eigi sigra hann u. ſ. w.“ Fornm. S. 10, 324 (S. Ol. Tr. K. 51): „Hrôaldr hèt maðr, er biô î Moldafirði, blôtmaðr mikill oc rîkr u. ſ. w. hann var miök fiölkunnigr u. ſ. w. hann neitaði guðs nafni; en iâtaði guðum sînum u. ſ. w.

Gegenwetter mehrmals abgetrieben wird [1]. Nach dem Tode Rauds des Starken (s. oben S. 386 ff.), eines großen Opfermanns und Zauberkundigen, der gleichfalls mit Wind und Wetter zu schalten wuste, erscheint auf dessen Schiffe vor König Olaf auch der rothbärtige Thôr, rühmt die viel tüchtigere Bemannung des Fahrzeugs, als es noch in Rauds Besitze

[1] Fornm. S. 1, 294 f. (S. Ol. Tr. C. 145): „Fyrir eyju Þeirri, er bâtrinn var at kominn, rèd einn blôtmadr, var Þar mikit hof ok eignat Þôr; Þessi madr fann rekann, ok Þôtti undarliga um bûit, leysti hann sveininn u. s. w. nafn skal hann taka af lit kyrtils sîns ok heita Raudr u. s. w. Blôtmadr Þessi vard ekki gamall, en er hann var daudr, Þâ tôk Raudr Þar vid fiár forrâdum ok allri eign; gerdist Raudr Þâ enn mesti blôtmadr [vgl. 2, 73. 75], ok er svâ sagt at hann magnadi med miklum blôtskap líkneski Þórs Þar î hofinu, at fiandi mælti vid hann or skurdgodinn, ok hrærdi Þat svâ, at Þat syndist gânga ûti med honum um dögum, ok leiddi Raudr Þat optliga med sèr um eyna." 1, 296 (C. 146): „annarr madr heitir Raudr, er rædr fyrir eyju einni nordr fyrir Hâlogalandi" u. s. w. 12, 338 b: „Raudsey eda Raudseyjar, 1, 302; 2, 218. Eyjar â Hâlogalandi î Noregi; nû Rödöe." 1, 302 f. (C. 150): „Þvî næst sigldi Ôlafr konûngr inn â Hladir, ok lèt brióta ofan hofit, ok taka brottu fè alt Þat, er Þar var, ok alt skraut af godonum, hann tôk gullhríng mikinn or hofshurdinni, er Hâkon iarl hafdi gera lâtit, eptir Þat lèt hann brenna alt saman hofit ok gudin; en er bændr verda Þessa varir Þâ lâta Þeir fara herör um öll hin næstu fylki, ok stefna lidi ût ok ætla at fara at konûngi med her. Ôlafr konûngr hèlt lidi sîno ût eptir firdi, hann stefndi nordr med landi, ok ætladi at fara nordr â Hâlogaland ok kristna Þar. En er konûngr kom nordr fyrir Naumudal, Þâ ætladi hann ût î Raudseyjar; Þann morgin gekk Raudr til hofs sîns, sem hann var vanr; Þórr var Þâ heldr hryggiligr, ok veitti Raud engi andsvör, Þó at hann leitadi orda vid hann. Raud Þótti Þat miök undarligt, ok leitadi marga vega at fâ mâl af honum, ok spurdi hvî Þat sætti. Þórr svarar um sîdir ok Þó heldr mædiliga, sagdi at hann gerdi Þetta eigi fyrir sakleysi, Þvîat mèr er, segir hann, miök Þröngt î kvâmu Þeirra manna, er hingat ætla til eyjarinnar, ok miök er mèr ûÞokkat til Þeirra. Raudr spurdi, hverir Þeir menn væri. Þórr segir, at Þar var Ôlafr konûngr Tryggvason ok lid hans. Raudr mælti: Þeyt Þû î mót Þeim skeggravdd [V. brodda] Þîna, ok stöndum î mót Þeim knâliga. Þórr kvad Þat mundo fyrir lîtit koma; en Þó gengu Þeir ût, ok blès Þórr fast î kampana, ok Þeytti skeggraustina; kom Þâ Þegar andvidri móti konûngi svâ styrkt, at ekki mâtti vid halda, ok vard konûngr at lâta sîga aptr til sömu hafnar, sem hann hafdi âdr verit, ok fôr svâ nökkurum sinnum en konûngr eggjadist Þvî meirr at fara til eyjarinnar,

war, und grollt dem Könige, der ihn aller seiner Freunde beraubt hat [1]. Eyvind Kelda (s. S. 388) wird zwar gänzlich als Seidmann bescholten, aber doch steht seine und seines Gefolges Ankunft auf Ögvaldsnes mit dem gleichzeitigen Gastbesuch Odins bei König Olaf im Zusammenhang [2].

ok um sîðir varð ríkari hans gôðvili með guðs krapti, enn sá fiandi er î môti stôð. Raudr kom enn til hofsins, ok var Þórr þá miök ûfrýnligr ok î hördum hug. Raudr spurði, hvî þat sætti. Þórr segir, at þá var konûngr kominn î eyna. Raudr mælti: við skulum þá standa î môti þeim með öllu afli, en gefast ekki upp þegar, en Þórr kvað þat lîtit mundo gera" u. s. w. 304 f.: „Raudr svaraði mâli konûngs: âheyriligt getr þû gert, konûngr! þitt mâl, en eigi er mèr mikit um at láta þann átrûnað, sem ek hefir haft, ok fóstri minn kendi mèr, ok eigi má þat mæla, at guð vârr Þórr, er hèr byggir î hofi, megi lîtit, því at hann segir fyrir ûvorðna luti, ok raunöruggr verðr hann mèr î allri þraut, ok fyrir því man ek ekki bregða okkru vinfengi, meðan hann heldr trûlyndi við mik, en ekki man ek meina ödrum mönnum at halda þá trû, sem hverjum sýnist. [Folgt der Zieḥkampf Ôlafs mit Thôr, der zuletzt ins Feuer stürzt.] Raudr svarar: reynt er nû þetta, konûngr! at þû berr sigr af ykkrum viðskiptum, ok aldri skal ek síðan á hann trûa, en þó ferr fiarri, at ek láta skîrast at sinni. Konûngr lèt þá handtaka Raud ok hafði hann með sèr î varðhaldi u. s. w. en alt fólk annat î eyjunni var skîrdt ok tôk sanna trû." Vgl. die zwei Str. der Steinunn môðir Skáldrefs 2, 204 f. Thôr 23. Myth. 161 f.

[1] Fornm. S. 2, 175 (S. Ol. Tr. C. 210). „Raudr var blôtmaðr mikill ok allfiölkunnigr u. s. w." 2, 182 f. (C. 213): „Þat var einn dag er Ólafr konûngr sigldi suðr með landi lîtinn byr ok fagran, at maðr stôð á hamri einum ok kallaði á þá, bað þá hafa til lîtillæti at veita sèr far suðr î land. Ólafr konûngr stýrði orminum at berginu, þar er maðrinn stôð, ok stè hann ût á skipit. Þessi maðr var mikill vextî ok ûngligr, frîðr sýnum ok rauðskeggjaðr" u. s. w. S. 183: „var harðskipaðr dreki þessi, þá er Raudr hinn rammi átti hann u. s. w. alt þar til er landsmenn tôko þat râð at heita á þetta hit rauða skegg til hialpar sèr, en ek greip þegar hamar minn u. s. w. ok hefir þetta landsfólk haldit því at kalla á mik til fulltings, ef þeir hafa nökkurs viðþurft, alt hertil er þû hefir, konûngr! miök svá eydt öllum mínum vinum, sem hefnda væri fyrir verdt" u. s. w. Vgl. 2, 180 f.

[2] Fornm. S. 2, 134 (S. Ol. Tr. C. 195): „sá hèt Eyvindr kelda, hann var seiðmaðr ok allmiök fiölkunnigr." 2, 140 (C. 197): „heldr hefir ûvinr alls mannkyns fiandinn siálfr brugðit á sik ásiánu hins ôdygga Odins, þess er heiðnir menn hafa lângan tîma trûat á, ok sèr fyrir guð haft, en nû sýnir hann sik eigi mega þola heitan bruna sinnar logandi

Eyvind Kinnrifa (S. 389 ff.), von dem es heißt, er ſei der zauberkundigſte Mann geweſen, wird auch zu den großen Opfermännern gezählt, und während er nach der einen Faſſung ein finniſcher Geiſt geweſen ſein ſoll, haben nach der andern die Finnen nur angewieſen, das zu erwartende Kind auf Lebenszeit dem Dienſte Thôrs oder Odins zu geloben, und demgemäß geben die Eltern ihren Sohn dem Odin und erneut der herangewachſene Eyvind ſelbſt das Gelübde, beſiegelt auch die treuſte Liebe zu Odin, dem er ſo manigfach gegeben iſt, mit ſeinem qualvollen Tode [1]; dieſe Faſſung aber ſtimmt mit dem anderwärts bekundeten Gebrauche des nordiſchen Heidenthums (ſ. S. 362, 4). Auch Hâkon Jarl trieb nicht bloß Galder, er iſt noch mehr als Herſteller der Tempel und Opfer namenkundig [2], und wenn er mit beſondrer Ergebenheit ſeine haleygiſchen Schutzgeiſter Thorgerd und Irpa verehrt, der erſtern ſogar ſeinen

öfundar, er hann sèrr-eyðast sveit manna sinna“ u. ſ. w. 140 ff. (C. 198): „Nû er þar til at taka, at á þessi sömu páskanôtt kom þar við eyna Eyvindr kellda, hann hafði mikit lângskip-alskipat, voro þat alt seiðmenn ok fiölkunnigt fôlk u. ſ. w. Sagði Eyvindr þá allan atburð um sîna ferð, ok svâ þat, at hann hafði þá ætlat at koma at konûngi ûvörum ok drepa hann sofandi eðr brenna hann inni með alla sîna sveit. Konûngr mælti u. ſ. w. var ok þess vân, at meira mundi mega miskun almâttigs guðs ok styrkr hans âgætra engla, er hann skipar til varðveizlu ok verndar sînu fôlki enn fiölkýngi þîn eðr sá hinn bölvaði fiandans sendiboði Oðin, er til þess dvaldi fyrir oss svefninn á tækiligum tîma með sînum skemtiligum skröksögum, at hann mætti u. ſ. w. oss svîkja ok svæfa, þá er vèr skyldim vaka“ u. ſ. w.

[1] Fornm. S. 10, 292 (S. Ol. Tr. C. 34): „Norðr á Hâlogâlandi vâro III ættstôrir menn u. ſ. w. Þriði Eyvindr kinnriva. Þessir vâro blôtmenn miclir oc villdu eigi lâta sið frænda sinna.“ 2, 168 (S. Ol. Tr. C. 204): „en þat má vera, segja þeir [Finnar], ef þit heitit því með svardaga, at sá maðr skal alt til dauðadags þióna Þôr ok Oðni u. ſ. w. Þau gerðu þetta eptir því sem þeir lögðu râð til; síðan gâtu þau mik ok gâfu Oðni u. ſ. w. ok þegar ek mâtta mèr nökkut, endrnýjaða ek þeirra heit, hefir ek síðan með allri elsku þiónat Oðni ok vorðit ríkr höfðingi; nû em ek svâ margfaldliga gefinn Oðni, at ek má því með engu môti bregða, ok eigi vil ek. Eptir þat dô Eyvindr, hafði hann verit hinn fiölkunnigazti maðr.“

[2] Heimskr. 1, 209: „Þá bauð hann þat um ríki sitt allt, at menn skylldo hallda upp hofom oc blôtom, oc var svâ gert“ u. ſ. w. Fornm. S. 1, 91. Fagrsk. 37 ob.

Sohn opfert [1], ſo ſind doch in ſeinem Haupttempel viele Götter verſammelt, und als er nach Darbringung eines großen Opfers zwei Raben heranfliegen ſieht, iſt ihm das ein Zeichen, daß Odin dieſes Opfer angenommen habe und die günſtige Zeit zur Schlacht gekommen ſei [2]. Nicht genannt ſind die Götter, denen die Königin Gunnhild, einſt Zöglingin der Finnen, in ihrem Wittwenſtand opferte, um zu erfahren,

[1] Fornm. S. 11, 134 f. (ob. S. 382). Ihre Namen ſind keine fremde, obſchon ihre Gaſder den finniſchen gleichen (ſ. oben S. 398); Irpa Myth. 1216; auch der mit ihrer Hilfe lebendig gezauberte Holzmann hat heimiſchen Namen: Thorgardr (oben S. 379, Anm.); vgl. Fornald. S. 2, 5 f.

[2] Fornm. S. 1, 302 f. (S. Ol. Tr. C. 150): „Þvî næst sigldi Ôlafr konûngr inn â Hladir, ok lèt briota ofan hofit, ok taka brottu fè alt þat, er þar var, ok alt skraut af goðonum, hann tôk gullhring mikinn or hofshurðinni [vgl. 6, 271], er Hâkon iarl hafði gera lâtit, eptir þat lèt hann brenna alt saman hofit ok guðin; en er bændr verða þessa varir, þâ lâta þeir fara herör um öll hin næstu fylki, ok stefna liði ût ok ætla at fara at konûngi með her.“ Heimsk. 1, 272. Das Ereignis fand im nächſten Jahre nach Hâkon Jarls Tode ſtatt (12, 5). Auch im Tempel, der auf Island der Thorgerd geweiht war, befanden ſich mehrere Götter (ſ. oben S. 398, Anm.). Fornm. S. 1, 151 (S. Ol. Tr. C. 71): „Er hann [Hâk. iarl] kom austr fyrir Gautasker, lagði hann at landi, ok gerði blôt mikit, þâ komu þar hrafnar 2 fliugandi ok gullu hâtt, þôttist iarl þâ vita, at Odinn mundi þegit hafa blôtit, ok þâ mundi iarl hafa dagrâð til at berjast, lagði hann þâ eld î skip sîn ok brendi öll, gekk sîðan â land upp með liði sîno, ok fôr alt herskildi u. ſ. w. fèkk Hâkon iarl sigr, en Ôttar iarl fèll ok mestr luti liðs hans u. ſ. w. Þessa getr Einarr skâlaglamm: Flôtta gekk til frèttar felli niörðr â velli, draugr gat dôlga sagu dagrâð Hèðins vâða; ok haldboði hildar hrægamma sâ ramma, týr vildi sâ týna teinlautar fiör Gauta.“ 12, 37: „Fellinjörðr flótta [hermk., sá sem fellir (leggr að velli) flyandi ôvini, hèr Hâkon jarl] gekk til frèttar â velli; draugr Hèðins vâða [hermk.] gat dagrâð dôlga sagu [dagráð, (hæfiligr og heillavænligr tími), dólga sagu (til bardaga); dólga saga (ekki sága), orusta, eins og dólga senna]; ok hildar haldboði [hermk., hann Hákon] sâ ramma hrægamma [hrafna], sâ týr týra [gizkað; allar bækr, sem eg hefi séð, hafa hèr týna] teinlautar [í staðinn fyrir týr týra lautar teins, mk. s. s. sverða týr, af týra (sverða) lautar (skjaldar) teinn, sverð] vildi [nfl. hafa] fjör Gauta. Heimskr. 1, 225 f. Fagrsk. 40 (vgl. 190): „Þâ er Hâkon kom austr fyrir Gautland, þâ feldi hann blôtspôn, ok vitraðisk svâ sem hann skyldi hafa dagrâð at berjask, sêr â [B. ok hann sêr þâ] â hrafna tvâ, hversu gialla ok fylgja alt liðinu. Svâ sem her segir u. ſ. w.“

was die ihren Söhnen aufsäßigen Häuptlinge in geheimem Gespräche berathen hatten, schwerlich aber sind andre als die norwegischen Landesgötter gemeint [1]; obgleich Gunnhild mit ihrem Gemahl Eirik Blutaxt, als sie aus Norwegen flüchtig waren, in England die Taufe empfangen hatte [2], ließ sie doch nachmals auf den Fall desselben das Lied dichten, wie er zu Odin nach Valhöll fährt.

## Anhang.

Unter den Mythenliedern der ältern Edda zeichnet sich eines, Skirnisför, dadurch eigenthümlich aus, daß es eine Gruppe des Vanenkreises, ohne Zutritt irgend einer Asengottheit, in Handlung setzt. Gegenstand desselben ist die Brautwerbung Freys durch seinen Diener Skirnir um die schöne Gerd, Tochter des Jötuns Ghmir; diese Beiden aber sind in keinem andern Mythenliede, wenn auch ihre Namen genannt werden, handelnd betheiligt. Zugleich gibt Freys sehnsuchtvolle, träumerische Liebe diesem Lied einen dichterischen Schmelz, wodurch es einzig in der eddischen Reihe dasteht. Nicht als ob dasselbe, wie es gefaßt ist, die vollzogene Aufnahme der Vanengötter in die Gemeinschaft der Asen verläugnete [3], aber der Grundbestand der Fabel ist

[1] S. Ol. Tr. Christ. 1853, C. 1, S. 2: „eptir þat satv þeir .IIII. hôfþingiar a ein hiali sva at enger visso hialit nema þeir sialfir. ok þat harmaði Gvnhilldi ok forvitnaðe oc kom i hvg at þat mvnde taka henda sono henar. ok blotaðe til gvðanna ok feck þâ frett at þat mvndi verit hafa i ein hiali sem hon gat. oc þat hafa menn fyr sátt en enge veitt hvart hon var sôn at þvi. Oc eptir þat sagðe hon sonvm sinvm oc gerðu þau rað sin með mikille slegð.“ (Nichts davon Fornm. S. 1, 38. Heimskr. 1, 181 u.) Vorher in demf. Cap. 1, S. 2: „oc er Noregs menn voro iþessom villom at svmir blotvðv skvrðgvð svmir skoga eða vôtn. þa er þat sagt et synir Gvnhilldar hôfða tegit skira i Englandi. en þo voro þeir ekci upp. hallz menn cristninar. leto vera hvern hvart er villde cristin eða heiðinn.“ Vgl. Heimskr. 1, 173.

[2] Fornm. S. 1, 23: „Eirîkr skyldi lâta skîrast, kona hans ok börn ok alt lið, þat er honum hafði þângat fylgt. Var Eirîkr þâ skîrðr ok tôk trû rètta.“ Heimskr. 1, 130.

[3] Skirnisf. (Sæm. 81 ff. Munch 58 ff.) Str. 7: „âsa ok álfa“. Str. 17 f. „álfa nè âsa sona, nè vissa vana.“ Str. 21 f. Beziehung auf Baldrs Leichenbrand. Str. 33 Berufung auf die drei Hauptgötter Odin, Thôr

vaniſch und bei allen Drohungen und Verwünſchungen, mit denen Skirnir auf Gŷmis Tochter einſtürmt, iſt der weichere Grundton und die glänzende Färbung des Ganzen im eigenſten Weſen des Vanenſtammes begründet. Den Sinn des Mythus zu ermitteln, iſt zunächſt der dichteriſche Gebrauch des Namens Gŷmir behilflich; im Räthſelliede ſind die Wellen Gŷmis Töchter von Rân, gerade wie ſie dort auch Ögis Töchter genannt werden (ſ. oben S. 261), alſo Gŷmir und Ögir nur zwei verſchiedene Namen des rieſenhaften Meergotts; ebendort heben die Nebel ſich aus Gŷmis Bette, der See; „ursvöl Gŷmis völva,“ Gŷmis kalte Vala, heißt dem Skálden Ref die Meereswoge und dazu bemerkt Skálda erläuternd, daß es Eines beſage: Ögir, Hler und Gŷmir; mit erſtern wird Gŷmir noch anderwärts, namentlich auch in den Gedenkverſen zur Bezeichnung der See, gleichgeſtellt [1]. Aufſchlüſſe, die um ſo erwünſchter ſind, als in Skirnisför Gŷmir gänzlich im Hintergrunde bleibt und nichts an ihm den Meerrieſen zu erkennen gibt. Jener Gleicherklärung mit Ögir unerachtet, gehört Gŷmis Name zum Sondergut der Vanenfabel und iſt von ihr aus in die Dichterſprache übergegangen [2].

Wo die Namen der Ögistöchter, Appellative oder Umſchreibungen für Welle und Brandung, verzeichnet ſind, findet ſich niemals Gerd mitaufgezählt [3] und auch im Skirnisliede kennzeichnet nichts ſie als

(Âsâ bragr) und Frey ſelbſt. Str. 34: „synir Suttunga.“ Str. 8 f. aus der Sigurdsſage: „vîsan vafrloga.“

[1] Fornald. S. 1, 478 f.: „Gŷmir hefir ser getit dœtr râdsviðar við Rân; bylgjur þær heita ok bârur u. ſ. w.“ „öldur þat eru, Ægis dœtr u. ſ. w.“ 1, 475: „gengr op [upp] mörkvum [-inn] ör Gŷmis fletjum u. ſ. w.“ Sn. 125 (Arn. 326): „sem kvað Refr u. ſ. w. î Ægis kiöpta u. ſ. w. ursvöl Gŷmis völva (in Ægeris rictus u. ſ. w. frigida Gymeris saga) u. ſ. w. Hêr er sagt at allt er eitt: Œgir ok Hlêr ok Gŷmir“. Vgl. Sn. 184. Arn. 496. Sn. 183 (Arn. 492): „Hver 'ro sævar heiti? Hann heitir marr, Œgir, Gûmir [V. Gŷmir], Hlêr u. ſ. w.“ Sn. 217a (Arn. 573 f.): „Sær u. ſ. w. Œgir u. ſ. w. Gŷmir u. ſ. w.“ Sæm. 50 (Munch 40): „Œgir, er ödru nafni hêt Gŷmir u. ſ. w. Vgl. Myth. 1210 u.

[2] Beli.

[3] Sn. 124 (Arn. 324). 185 (Arn. 500). Vgl. 217b (Arn. 575). Weder in der proſaiſchen Einleitung zu Ögis Trinkmahl, in welcher eben Gŷmir nur für einen andern Namen Ögis erklärt wird (Sæm. 59, ſ. vor. Anm.), noch im

Wellenmädchen. Der Name Gerd wird gleich denen andrer Göttinnen, mit Vorsetzung eines auf weibliche Beschäftigungen oder Zugehörden bezüglichen Wortes oder mit derartigen Beisätzen, zur dichterischen Bezeichnung der Frauen verwendet, aber auch außerhalb der Dichtkunst ist Gerd ein Frauenname oder sind damit, als zweitem Worte, solche zusammengesetzt [1], es scheint darin eine weibliche Umlautform des Masc. garðr zu liegen, welches Umhegung zugleich und Umhegtes bedeutet [2].

Die Mutter der mythischen Gerd hieß, nach dem Hyndlalied, Aurboda und war, nach der jüngern Edda, vom Geschlecht der Bergriesen; aur m. ist Lehmboden und dichterisch die Erde [3]. Erwägt man nun, daß Frey, der Brautwerber, es ist, der als Gott des Erdsegens angerufen wird, und daß die Beschwörung seines Boten hauptsächlich dahin geht, Gerd solle, wenn sie der Werbung sich sträube, unvermählt, unfruchtbar und nahrungslos in kalter Tiefe wie eine Distel verdorren [4],

Liede selbst (auch nicht Sn. 129), ist Gerd unter den mit ihren Gemahlen geladenen Göttinnen genannt; während Frey mit einem Diener und einer Dienerin erschienen ist, fehlt seine Genossin in der Halle ihres angeblichen Vaters. Als früher Ögir in Ásgard zu Gaste war, soll sich, nach Sn. 79, mit den andern Ásinnen auch Gerd beim Gastgebot befunden haben.

[1] Ásgerdr, Thórgerdr, Valgerdr, Ingigerdr u. s. w. (Gr. 2, 494). Belege der skáldischen Verwendung im Lex. poet. 235a; darunter: „Gerðr garða, dea corollarum, femina“ (Gísla S. Kiöbh. 1849, S. 179, 32). Freygerdr, Frögertha, Nam. des Donn. 7. Saxo 6, 99 u. 101 f.

[2] Vgl. Myth. 285 f.

[3] Hyndl. Str. 29 (Sæm. 117. Munch 70a): „Freyr átti Gerði, hon var Gýmis dóttir, iötna ættar, ok Aurboðu.“ Sn. 39 (Arn. 120): „Gýmir hét maðr, en kona hans Örboða, hon var bergrisa ættar; dóttir þeirra er Gerðr, er allra kvenna er fegrst.“ Alvíssm. Str. 11 (Sæm. 49a. Munch 33): „Lörð heitir með mönnum u. s. w. kalla aur uppregin.“ Lex. poet. 36b: „aurr, m. terra limosa, argillosa, arenacea; it. terra, humus“ u. s. w. Der Nachdruck, das Bezeichnende, pflegt bei solchen Zusammensetzungen im ersten Worte zu liegen, wogegen das Fem. -boða, wie das Masc. -boði weiteren Spielraum läßt. Lex. poet. 71a u. 71b u. Vgl. Sæm. 111, 39. Munch 174, 38: „Örboða.“ Sæm. 118, 35: „Avrgiafa.“ Munch 70, 35: „Eyrgiafa“. Lex. poet. 146a: „eyrr, f. arena; locus arenosus fluvio adjacens u. s. w. litus maris u. s. w.“)

[4] Skirn. f. 29 (Munch 60 f.): „Tópi ok ópi, tiösull ok óþoli, vaxi þer tár með frega u. s. w.“ 30: „til hrímþursa hallar þú skalt hverjan

so legt es sich nahe, in Gerd, der Tochter des Meerjötuns und der Erdriesin, das meerumgürtete baufähige Land zu erkennen, das von dem Geber alles Wachsthums zu fruchtbarem Stande berufen wird. Man kann im Skirnislied allgemein den Bund des Luft- und Lichtgottes mit der tragbaren Erde zur Erschließung derselben dargestellt finden, es läßt sich aber wohl auch denken, daß der Mythus, in seiner vanischen Abgeschlossenheit und der Besonderheit seiner Namen, sich ursprünglich bestimmter auf Freys eigenstes Besitzthum, auf das schwedische Bauland und dessen Befruchtung durch ihn bezogen habe, gleich örtlich, wie es über die Entstehung Seelands die von Bragi besungene Fabel gab (s. oben S. 170). Upsalgut, von den Windungen des Meeres und der Seen umzogen, bildet einen Bezirk, der füglich als Gymisgardar, Gehöfte Gymis, der Gerd Wohnstätte, bezeichnet werden konnte; wenn sie dort wandelt, leuchten vom Glanz ihrer Arme Luft und Meer [1]. Der örtliche Hast ist aber auch noch in einer Stelle des Liedes näher aufweisbar. Am Schlusse desselben verheißt Gerd, der ungestümen Werbung nachgebend, im Haine Barri werde sie nach neun Nächten dem Sohne Niörds Freude gönnen. Barri, der knospende [2], stimmt

dag kranga kostalaus, kranga kostavön." (Vgl. 35.) 31: „Með þursi þríhöfðuðum þú skalt æ nara eða verlaus vera u. s. w. verðu sem þistill, sá er var þrunginn í önn ofanverða!" 34: „Hvé ek fyrir býð, hvé ek fyrir banna manna glaum mani, manna nyt mani." 36: „Þurs ríst ek þer ok þriá stafi: ergi ok œði ok óþola" u. s. w. Gegensätzlich die eilf goldnen Äpfel 19 f.; vgl. den befruchtenden Apfel Fornald. S. 1, 117 f.

[1] Skirn. f. 6: „Freyr: Í Gymis görðum ek sá gânga mer tîða mey; armar lýsta, en af þaðan alt lopt ok lögr." 14: „Gerðr: iörð bifask en allir fyrir skiálfa garðar Gymis." 22: „Gerðr: era mer gulls vant í görðum Gymis, at deila fé föður." Sn. 39 (Arn. 120): „lýsti af höndum hennar bæði í lopt ok á lög" u. s. w. Arn. 2, 276: „lýsti af hâri hennar bæði lopt ok log" u. s. w. Als Skirnir zu den Gymishöfen kommt, trifft er einen Hirten, der auf dem Hügel sitzt (Sk. f. Sæm. 82b, doch hât auch Hymir eine Herde), die Erde bebt und alle Gymishöfe, und er läßt sein Roß „til iarðar taka", Sæm. 83, 14 f.

[2] Lex. poet. 38b: „Barri m. u. s. w. nomen luci (qs. frondosus, barr, n.), Skf. 39, qui locus SE. 1, 122 vocatur Barey v. Barrey." Ebd. 38a: „Barr, n., gemma arboris u. s. w. granum, semen u. s. w. hordeum u. s. w." Ebd. 38b: „Barrhaddaðr, adj., caput fronde, comæ instar, velatus, (barr, haddaðr), frondicomus, frondifer, frondens, epith. Telluris, SE. I. 236, 2

ganz wohl zu der angenommenen Deutung; dagegen ist keineswegs genügend und ungezwungen erklärt, warum dieser Hain wiederholt als „lundr lognfara“ bezeichnet wird; auch andre Lesarten der Handschriften „logafara“, „lofafara“ hellen nicht auf und zeigen nur, daß hier ein nicht mehr verstandener Ausdruck Entstellung zu befahren hatte [1]. Nun lautet der alte Name des Mälarsees Lögrinn, Acc. Löginn (Dat. Leginum) [2]; das Subst. lögr m., Wasser, Meer, See, ist mit angehängtem Artikel für den besondern See gebräuchlich und zum Eigennamen desselben geworden; mit dem Logen hängt der Hielmarsee zusammen, weitere Nachbarn sind Wener- und Wettersee; die Bewohner dieses seenreichen Landes (Geijer S. 18) überhaupt, insbesondre die Befahrer des Mälar- und des angrenzenden Hielmarsees, konnten, nach der Weise

(„barr-haddaða biðkvân þriðja, feminam Thridio ambitam, fronde comantem, i. e. sylvâ, arboribus consitam, quum dubium non sit, quin intelligenda sit Norvegia). Arn. 122 (Sn. 40): „Þá fór Skírnir, ok bað honum konunnar, ok fékk heitið hennar, ok nîu nóttum síðar skyldi hon þar koma er Barey heitir, ok gânga þá at brullaupinu með Frey. Carmen Skîrnismâl hunc locum appellat Barri; quæ ita conciliari possunt, ut Barrey (Barræy) fuerit insula quædam (ipsum nomen historicum est), Barri vero lucus aliquis in hac insula.“ Arn. 2, 276 weder Barri noch Barey.

[1] Biörn 2, 40: „Logn n. malacia, aeris tranquillitas“ (vgl. Sæm. 50, 23, seefahrenden Völkern allerdings eine wichtige Sache); -fara kann Gen. Sing. und Plur. von fari, M. (vector, navigator), und Gen. Plur. von för, F. (profectio, iter) sein; letzteres scheint Afzelius 84 zu meinen, wenn er übersetzt: „Lugn-färds lunden“; aber was soll man sich dabei vorstellen? Finn Magnusen gibt Lex. myth. 117 a: „in luco tranqvillo“; Edd. 1, 193 f.: „den lune Lund“; Simrock 31 f.: „stiller Wege Wald“; Sæm. 283 wird Lognfari im Reg., als Eigenname, aufgeführt; beharrt man bei logn, so bleibt auch kaum eine andre Wahl, als „lundr Lognfara“ für einen Hain des Gottes Frey zu nehmen, dessen Schiff Skíðbladnir allezeit Fahrwind hatte (Sn. 48. 132), der also auch bei Meeresstille (logn) fahren konnte; Gerð wird aber den Bräutigam nicht in einen schon nach ihm benannten Hain, sondern nach einem ihrer Heimath beschieden haben. Drei Hdschr. haben: „Logafara“, andre „Lofafara“ (Sæm. 86, 3), dessen Verbesserung in „Lofnfara“, Gen. Sing. von Lofnfari (ebd. 283 b), wohl einen Brautfahrer, mit Bezug auf die heirathvermittelnde Göttin Lofn (Sn. 37. Arn. 116), im Auge hat.

[2] Sn. 16 (Arn. 32). Heimskr. 1, 9. S. Ol. helg. Christ. 1853, 17. Fornald. S. 2, 466. 472. (Heimskr. 2, 104: „konûngrinn“, „konûnginom.“) Vgl. Gr. 4, 432 f., 3. 5. (Gr. 1, 2te Ausg., 653.)

von „sæfari“ u. ſ. w., füglich laga-farar, lög- oder löginfarar heißen [1], und ſo geleſen würde ſich „lundr lognfara“ zum Haine der Upſalſchweden, zur heiligen Stätte des fortan dem Freysdienſte geweihten Landes umgeſtalten. Sprößling des im Haine Barri zwiſchen Frey und Gerd geſchloſſenen Bundes war Fiölnir, der erſte Yngling, laut der Saga Herrſcher über die Schweden und Upſalgut, reich und glücklich in Jahresſegen und Frieden, Zeitgenoſſe und Gaſtfreund des däniſchen Friedenskönigs Frôdi, des Beſitzers der Goldmühle [2]; es hat auch hier

[1] „Sæfari“, Gen. „Sæfara“ (Sæm. 114 f., 12. Fornald. S. 2, 7. 3, 193); Dagfari ok Náttfari (Fornald. S. 2, 7. 3, 193. 215 f.); „Sigurðr Jórsalafari (ebd. 2, 15). Es fragt ſich, ob der Artikel ſo feſt in Lögrinn als Eigennamen eingeſchmolzen iſt, daß ſich mit dem Acc. Löginn die Zuſammenſetzung „Löginfara“ bilden konnte. Vgl. Gr. 2, 434. Lex. poet. 155 b u.: „fara stôran siâ“ u. ſ. w. Zu laga-fara Gr. 2, 603 u.

[2] Yngl. S. C. 12 (Heimskr. 1, 15): „Gerðr Gymis dôttir hêt kona hans [Freys]; sonr þeirra hêt Fiölnir.“ C. 14 (1, 17): „Fiölnir son Yngvi-Freys rêð þâ fyrir Svîum ok Uppsala auði; hann var ríkr ok ársæll ok friðsæll; þâ var Friðfrôði at Hleiðru, þeirra î millum var vinfengi mikit ok heimboð.“ Fornald. S. 2, 12: „Freyrs, fôður Fiölnis“ u. ſ. w. Sn. 146 (Arn. 374 f.): „Sonr Friðleifs hêt Frôði u. ſ. w. en fyrir því at Frôði var allra konûnga ríkastr â Nordrlöndum, þâ var honum kendr friðrinn um alla danska tûngu, ok kalla Nordmenn þat Frôðafrið u. ſ. w. Frôði konûngr sôtti heimboð î Svîþioð, til þess konûnge er Fiölnir er nefndr u. ſ. w. Frôði konûngr lêt leita ambâttirnar til kvernarinnar, ok bað þær mala gull ok frið ok sælu Frôða.“ Yngl. S. C. 14 (Heimskr. 1, 17): „Frôði âtti mikinn hûsabæ; þar var gert ker mikit margra âlna hâtt, ok okat með stôrum timbrstokkum; þat stôð î undirskemmu, enn lopt var yfir uppi, ok opit gólfþilit, svâ at þar var niðr hellt leginum; enn kerit fullt miaðar; þar var drykkr furðu sterkr u. ſ. w. var hann [Fiöln.] svefnærr ok dauda drukkinn u. ſ. w. misti þâ fôtom ok fell î miaðarkerit, ok týndiz þar. Svâ segir Þiodôlfr hinn Hvinverski: u. ſ. w. vâgr vindlaus“ u. ſ. w. Vgl. Saxo 1, 19 u. 5, 94 u. Fiölnir iſt auch ein bekannter Name Odins und dieſer ſtellt ſich ſoweit dem Upſalkönige gleich, als er ſelbſt bekennt, daß er von Sûttungs Methe „trunken und übertrunken wird“. (Sæm. 12, 15): „ölr ek varð, varð ofrölvi at ins frôða Fialars“. In Grîmnismâl ſtehen die zwei Odinsnamen „Bölverkr, Fiölnir“ unmittelbar beiſammen (Sæm. 46, 47); ebenſo Fengr und Fiölnir, Sæm. 184, 18 (vgl. Arn. 2, 472a. 555a), jenes doch wohl als Erbeuter des Meths, wie auch die Dichtkunſt, das Lied, ein Fang, Odins fengr, Viðurs fengr heißt (Arn. 244. 250, 3. Lex. poet. 164a, ebd. 177a und 184b: „Fiölnis [fiöl- Gr. 2, 731] fleyti fengr); in gleichem Sinne Fiölnis veig, Odinis potus

eine Sagenverbindung zwiſchen Schweden und Dänen ſtattgefunden; die beiden Völker, die ſo vielfach im Streite lagen, beſchicken ſich mit den Vertretern je ihres ſaturniſchen Gold- und Friedensalters. Wie Fiölnis Name ſchon die Vielheit, den Überfluß andeutet, ſo geſchah es auch, daß er in der Fülle verſank; auf einem Beſuche bei Fridfrödi fiel er, trunken und ſchlafbetäubt, in die Methkufe, auf der das Gelag bereitet war, und ihn erſtickte, nach Thiodolfs Worten, „die windſtille See“ [1]; dieſes Ertrinken im Überſchwang des Guten findet ſich auch in

(Korm. 23, 1. Lex. poet. 177a; ebd. auch: „fyll fialla Fiölnis, potus gigantis [Suttûngs], poesis, carmen, SE. 1, 340, 1“); in Krâkum. 25 (Fornald. S. 1, 309) freut ſich der ſterbende Held auf das Trinkgelag in Fiölnis Behauſungen („dŷrs at Fiölnis hûsum“); vgl. Lex. myth. 557a. Vielleicht ſchon in einigen der angeführten Fälle, entſchieden in andern, iſt Odin nur herkömmlich und ohne nähere Beziehung auf den Methtrunk Fiölnir genannt; gleichwohl iſt darin der Anlaß des Namens zu ſuchen und dieſer bezeichnet für den Äſen wie für den Ynglîng einen Vieltrinker, Völler. (Als geſchichtlicher Eigenname Lex. myth. 726.)

[1] Von Hâlfdan Hvitbein, der als Eroberer das Reich der Ynglinge in Norwegen gründete, ſagt Yngl. S. C. 49 (Heimskr. 1, 58): „hann varð gamall maðr, ok varð sóttdauðr â þotni, ok var siðan fluttr út â Vestfold, ok heygðr þar sem heitir Skæreið î Skîríngssal. Svâ segir þiodolfr: u. ſ. w. ok Skæreið î Skîríngssal, of brynjâlfs beinom drûpir.“ Sögubr. C. 10 (Fornald. S. 1, 388) meldet aus Sigurd Hrings Zeit: „Þâ voru höfð blôt î Skîríngssal, er til var sôtt um alla vîkina“ [über Vîk ſ. Droplaugars. S. 29. Munch 1, 104. 110]; vollſtändiger Munch 2, 81 nach Arngrim Jonsſons hdſchr. Suppl. zur dän. Geſchichte. Fagrsk. 2 f., von der Beſtattung des ertrunkenen Hâlfdans des Schwarzen, des Vaters Harald Schönhaars: „En svâ var mikil ârsæli [vorher: maðr; ârsæll ok vinsæll] Hâlfdanar, at þegar er þeir funnu lîk hans, þâ skiptu þeir lîkam hans î sundr, ok vâru innyfli hans iorðuð â Þengilsstöðum â Haðalandi, en lîkamr hans var iarðaðr â Steini â Hringarîki, en höfuð hans var flutt î Skîrissal â Vestfold ok var þar iarðat. En fyrir því skiptu þeir lîkam hans, at þeir trûðu því, at ârsæli hans myndi iafnan með hânum vera, hvârt sem hann væri lîfs eða dauðr“ (vgl. Heimskr. 1, 74). Ottars og Ulfstens Rejseberetn. af R. Rask, Kjöbh. 1816, S. 42 ff.: „Donne is án port on sudeveardum þæm lande þone man hæt Sciringesheal“ (im Drucke verändert in Cininges-heal [Konûngahella], noch mehrmal). Munch 139. Skîríngssalr, Skîrissalr (Bezirk und einzelner Ort, „Skæreið î Skîríngssal“, „Skîrissal â Vestfold“) gemahnt an Freys Beiwort Sæm. 45, 43: „skîrom Frey“ und den Namen ſeines Dieners Skîrnir (ſ. oben S. 152). Vgl. jedoch Munch 1, 50.

andern Sagen von vormaliger Segenszeit [1]. Durch Fiölnir verstärkt und rundet sich für Gerd, Gymis Höfe und den Hain Barri die Verörtlichung am Mälarsee. Beschaffenheit der Luft und des Bodens, Anbau des Landes, uralte Einrichtung des Staats und des Tempeldienstes, stimmen mit der Art der hier besonders verehrten Vanengötter vollkommen überein. Während der alte Landás des gebirgigen Norwegens mit dem Donnerkeile Steinriesen zermalmt, segnet der milde Frey sein schwedisches Ackerland mit Regen und Sonnenschein. Eine Seeküste mit bequemen Hafenbuchten stand hier zu Gebot und das stillere Binnenmeer lud zum Schifffahrtsverkehr mit nahen und fernen Inseln und Uferlanden ein, so daß auch Niörd, der Herr der Schiffstätten (Nôatûn n. pl.), seine Heimath fand. Zwar ist nicht ausgesprochen, daß dort zu Ehren Freys oder Niörds geopfert wurde, aber die Vanengötter waren ja die angestammten dieser Vestfoldkönige und es kommt hiezu eine bedeutsame Kunde: Hálfdan der Schwarze, Harald Schönhaars Vater, war beim Ritt über einen beeisten Strom ertrunken; weil nun an diesem beliebten Könige der Jahressegen sichtlich haftete, zertheilte man seinen Leichnam, die Eingeweide wurden zu Thengilsstad in Hadaland, der Leib zu Stein in Hringariki, das Haupt aber zu Skirisal in Vestfold beerdigt, die Leute glaubten, daß Hálfdans Jahressegnung beständig bei ihnen bleiben werde, wo immer er lebendig oder todt weile [2]. Diese heilwirkende Eigenschaft Hálfdans wird mit denselben Worten ausgedrückt, mit denen sie schon den Stammgöttern Niörd und Frey zugeschrieben ist [3], aber auch das Umgekehrte begab sich mit den schwedischen Vorkönigen; als die großen Opfer zu Upsal zwei Jahre lang nicht gegen Miswachs gefruchtet hatten, opferten die Schweden im dritten Herbst ihren König

[1] Myth. 659 f. Fr. Kuenlin, die Schweiz in ihren Ritterburgen 1, 113. In das große Weinfaß der Abtei Salmannsweiler soll vor Zeiten ein Mönch zum Spundloch hineingefallen und darin ertrunken sein; Rhein. Antiquar. Frankfurt 1744, S. 103.

[2] Hiezu die Stelle aus Fagrsk. 2 f. oben S. 423, 1.

[3] Fagrsk. a. a. O.: „fyrir Þvî at hann var maðr ársæll ok vinsæll. En svá var mikil árseli Hálfdanar“ u. s. w. Yngl. S. C. 12 (Heimskr. 1, 19): „Freyr var vinsæll ok ársæll sem faðir hans.“ Noch Olaf der Heilige heißt in einem Skáldenliede (Heimskr. 2, 291): „Olafr iöfurr ársæll“ u. s. w. (S. Ol. ens h., Christ. 1853, 160 a. 283, C. 135.)

Dômaldi, dem ſie die Schuld des Unheils aufbürdeten [1]; und als ſpäter bei den Auswanderern in Vermaland Theurung und Hunger einfiel, bezichtigte das Volk, nach ſchwediſcher Gewohnheit, Fruchtbarkeit und Misjahr dem Könige beizumeſſen, den König Olaf, daß er kein großer Opferer ſei, und verbrannte ihn, als Opfer zum Jahresſegen; doch fanden die Weiſeren, daß Übervölkerung die Urſache des Mangels war, und veranſtalteten den Weiterzug nach Norwegen [2]. Gab es auch anderwärts ſolche Verantwortlichkeit des Königs für Wetter und Wachsthum [3], ſo ſteht doch dieſelbe gerade bei den Ynglingen im genaueſten Zuſammenhang mit ihrer Abkunft von den Vanengöttern, den eigentlichen Gebern alles Gedeihens, deren Segnung zu vermitteln ſie be-

[1] Ynngl. S. C. 18 (Heimskr. 1, 21): „giördiz î Svîþioð sultr mikill ok seyra. Þâ efldo Svîar blôt stôr at Uppsölum; it fyrsta haust blôtuðu þeir yxnom, ok batnaði ekki árferð at heldr. Enn annat haust hôfu þeir mannblôt; enn árferð var söm eðr verri. Enn et þriðia haust kômu Svîar fiölmennt til Uppsala, þâ er blôt skyldu vera: þâ âttu höfðingjar râða giörð sîna, ok kom þat âsamt með þeim at hallærit mundi standa af Dômalda konûngi þeirra; ok þat með, at þeir skyldu hönum blôta til árs ser, ok veita hönum atgöngu ok drepa hann, ok rioða stalla blôði hans; ok svâ gerðu þeir. Svâ segir Þiodôlfr: u. ſ. w. árgiörn u. ſ. w. Svîa kind.“

[2] Ynngl. S. C. 47 (Heimskr. 1, 56): „gerðiz þar hallæri mikit ok sultr; kendu þeir þat konûngi sînum, svâ sem Svîar eru vanir at kenna konûngi bæði ár ok hallæri. Olafr [Trêtelgia] konûngr var lîtill blôtmaðr; þat lîkaði Svîum illa, ok þôtti þaðan mundo standa hallærit: drôgu Svîar þâ her saman, görðu för at Olafi konûngi, ok tôku hûs â hönum, ok brendu hann inni, ok gâfu hann Oðin, ok blêtu hönum til árs ser: þat var við Væni. Svâ segir Þiodôlfr: u. ſ. w. af Svîa iöfri; sâ âttkonr frâ Uppsölum lofða kyns“ u. ſ. w. Von dem „gâfu hann Oðin“ enthält die Liedesſtelle keine Spur; es mag von früheren Annahmen des Verfaſſers der Proſa (C. 8 am Schluſſe, C. 15, wo auch nur die Proſa Odins gedenkt) herrühren.

[3] Ammian. Marc. 28, 5, S. 586: „Apud hos [Burgund.] generali nomine rex appellatur Hendinos, et ritu veteri potestate deposita removetur, si sub eo fortuna titubaverit belli, vel segetum copiam negaverit terra: ut solent Ægyptii casus ejusmodi suîs assignare rectoribus.“ Vgl. Fornald. S. 1, 451 ff. (526 f.), wo zwar auch „hallæri mikit“ der Anlaß des Opfers und zuletzt geſagt iſt (1, 454): „en fal [Heiðrekr kon.] Oðni allan þann val, er þar hafði fallit, til árbôtar, î stað Ângantŷrs, sonar sîns“, zugleich aber das Ganze eine kriegeriſche Wendung genommen hat.

sonders gewürdigt und darum auch verpflichtet schienen; das Mislingen mußten Dómaldi in Upsal und Olaf in Vermaland mit dem Tode büßen, der glückliche Erfolg bewirkte Hálfdans Verehrung in Skíringssal [1].

[1] Die Beziehung Freys zu Álfheim und den Lichtálfen ist früher S. 152 f. dargelegt worden. Zum Opferfest in Skíringssal kommt die schöne Álfhild, Tochter des Königs Álf von Vindill, Schwester Álfs und Yngvis, wie eben auch zwei königliche Brüder in Upsal hießen (Ynql. S. C. 24); feindliche Nachbarn des Vestfoldkönigs sind die Söhne Gandálfs von Álfheim (Munch 2, 81. 134 f.); im nahen Geirstad opferte man nachmals einem Bruder Hálfdans des Schwarzen, Olaf, der dort im Hügel bestattet war und auch als ein Schutzgeist den Ehrennamen Geirstadálf erhielt (Munch 2, 139. 162. Fornm. S. X, 210 bis 212. Ynql. S. C. 54); in Gautland wird noch zu Olafs des Heiligen Zeit „álfa blót" begangen (Heimskr. 2, 137. S. Olafs k. ens helga, Christ. 1853, 80; vgl. jedoch Kormaks S. S. 216. 218. Myth. 416 f.).

# Inhalt.


| | Seite |
|---|---|
| Sagenforschungen | 1 |
| I. Der Mythus von Thôr nach nordischen Quellen | 3 |
| 1. Forniot | 20 |
| 2. Hrûngnir | 26 |
| 3. Örvandil | 29 |
| 4. Thialfi | 33 |
| 5. Skrŷmir | 38 |
| 6. Sif | 44 |
| 7. Alvîs | 46 |
| 8. Harbard | 50 |
| 9. Thrym | 56 |
| 10. Svadilfari | 61 |
| 11. Thiassi | 66 |
| 12. Geirröd | 77 |
| 13. Hyrrokin | 82 |
| 14. Hymir | 88 |
| 15. Ägir | 94 |
| 16. Midgardsschlange | 97 |
| 17. Starkad | 101 |
| 18. Hálfdan | 110 |
| II. Odin | 129 |
| 1. Sageninhalt | 145 |
| Odins Meth | 145 |
| 2. Die Vanen | 150 |
| 3. Hönir und Mimir | 188 |